



دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر

كامل الهاشمي

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

دراسات نقدية

في

الفكر العربي المعاصر

كامل الهاشمي

مؤسسة أم القرى للتحقيق والنشر

المحتويات

القسم الثالث
محنة النص الديني فى الدراسات الحديثة
كتابات (أبو زيد) نموذجاً

القسم الرابع
أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟
هوامش على مقدمة الكتاب

مقدمة الكتاب

فى خضم أجواء التحاور الفكري والتواصل الثقافى التى يشهدها ويعيشها عالمنا العربي والإسلامي المعاصر لايجد المـرء بـدأً مـن مـعايشة هـذه الأجـواء والإطلاع على مايدور فيها من أفكار وما يطرح فيها من وجهات نـظر مـتباينة ومتضادة ، وليس من الضروري أن يتمثل الهدف الأساس من محاولة الإطلاع هذه فى الرغبة الملحة فى مواجهة العديد من الافكار المطروحة ونقد جملة من المـفاهيم ووجهات النظر المتبناة من قبل البعض ، بل ربما كانت الدوافع متعددة ومتنوعة ، إلا أن الأهم منها هو السعي لتبنى موقف نقدي محدد من هـذه الأفكـار التى لايسـع الإنسان المسلم المعاصر أن يغض الطرف عنها ويتجاهلها فى الوقت الذى تمارس العديد من هذه الأفكار تجهيلاً وتسطيحاً للوعي الإنسـاني عـند الذات المسـلمة والعربية ، وتقوم بمهمة خطيرة فى انتكاس الذات على نفسها وابقاء الوعـي العـام وعياً متخلفاً واجهاض كل محاولة للخروج من شرنقة الأوهام والتصورات الخاطئة التى حاكتها سنوات الجهل والتجهيل على الشخصية العربية والمسلمة ، واستطاعت أن تعيقها من خلالها عن انجاز أية محاولة جدية فى التغيير والتطور إلى واقع أفضل .

وقد ساهمت العديد من النخب المثقفة فى عالمنا العربي والإسلامي ـ وبكل أسف ـ فى انجاز عملية استلاب الوعي وتجهيل الذات فى الوقت الذى لم تكن تتخلى

عن الكثير من الشعارات المغرية والبراقة والتى كانت توحى للجماهير بأن هذه النخبة هي المعنية بإنجاز مهمة التغيير دون سواها ، وأن لا سبيل للعالمين العربي والإسلامي للخروج من حالة التخلف والتأزم إلا من خلال تبنى أطروحات النخبة المثقفة التى كانت تعتقد أن أفكارها ومتبنياتها تمثل أطروحة الخلاص للذات العربية والمسلمة من كل مآسيها وانتكاساتها السياسية والاجتماعية والفكرية ، وهو الأمر الذى تبين فى نهاية المطاف أن هذه النخب المتغربة عن مجتمعاتها والمنقطعة تمام الانقطاع عن جذورها وأصولها هي أعجز ماتكون عن القيام بمثل هذه المهمة الثقيلة والخطيرة . وقد اتضح أخيراً عجز كل المناهج المستوردة من قبل النخب المثقفة عن تقديم قراءة واعية وواقعية فى الوقت نفسه لمتطلبات النهوض والتغيير فى مجتمعاتنا العربية والإسلامية ، ولم يكن هذا العجز ناشئاً من اختلاف كل مجتمع عربي أو إسلامي عن الآخر وتنوع الحالات الإجتماعية وتفاوت المستويات الفكرية والثقافية الحاكمة فى كل مجتمع من هذه المجتمعات مما يجعل عملية فهم متطلبات التغيير والنهوض التى يحتاجها كل مجتمع على حده عملية معقدة وشائكة إن لم تكن مستحيلة ، بل إنما نشأ العجز من الاصرار الذى التزمته النخب المثقفة بضرورة إنجاز مهمة التغيير طبق المواصفات المختبرة فى مجتمعات غريبة عن مجتمعاتنا العربية والإسلامية وضمن شرائط وظروف محددة ليس بالإمكان استعادتها وتحقيقها فى مجتمعاتنا هذه ، ولو افترضنا صحة المناهج والأفكار التى تبنت النخب المثقفة الاعتقاد والتبشير بها ، إلا أن ذلك لايكفى لوحده لإنجاز المطلوب ، لأن هناك شرائط ومقدمات لايمكن تجاوزها بأي حال من الأحوال ولابد من توفرها من أجل تحقيق وإنجاح مهمة التغيير والنهوض التى يحتاجها عالمنا العربي والإسلامي المعاصر .

ومن هنا يتضح ضرورة انجاز مهمة نقدية لهذه الأفكار والمناهج لا لأجل كونها خاطئة فحسب ، بل لما يمكن أن يمثله الاستمرار المتواصل فى اللهث وراء هذه الأفكار والمناهج من تأخير وإعاقة لمشروع النهضة والتغيير الذى بدأ المسلم

المعاصر يشعر بضرورة القيام به ، وأن التأخير والتوانى فى انجازه لم يعد مبرراً ولا مقبولاً فى ظل التردى المتسارع لمجمل الأوضاع السياسية والإجتماعية والفكرية فى عالمنا العربي والإسلامي .

وقد حاولت فى هذا الكتاب ـ والذى تمثل الدراسات المطروحة فيه مجموعة من المقالات التى سبق لى نشرها فى بعض المجلات والنشريات الإسلامية ـ أن اساهم فى انجاز المهمة المشار إليها استشعاراً منى بضرورة التواصل الفكري والتحاور الثقافى بين كل التيارات الفكرية والتوجهات الثقافية المتواجدة والفاعلة فى عالمنا العربي والإسلامي ، وإذا كانت الطبيعة الأولية التى تحكم هذه الدراسات هي طبيعة النقد والمواجهة فهذا لايعنى بأي حال من الأحوال أنها استبعدت أن يكون هدفها الأول والأخير هو التحاور البناء والنقاش المعطاء من أجل الوصول إلى حل أفضل ونظرة أكمل وعلاج أشمل للكثير من القضايا الفكرية والثقافية التى يتداولها الوسط الفكري والثقافى فى عالمنا العربي والإسلامي ، والتى يهم كل مخلص من أبناء هذا العالم أن يتعرف على الحقيقة فيها ، وأن يساهم من خلال معرفته هذه فى وضع عملية التغيير والنهوض ضمن مسارها الصحيح من دون التأثر بمحاولات التحريف التى تسعى الكثير من التوجهات الظلامية فى عالمنا المعاصر للإجهاض من خلال افتعالها على أية مبادرة لإستثارة العقل العربي المسلم ودعوته للتفكير فى واقعه بشكل جدي يمكن أن يساهم فى التغيير والتجديد نحو الأفضل والأمثل .

القسم الأول

نقد الاتجاهات النصوصية

فى تأسيس المعتقد الديني

رغم ان المسألة العقيدية من أهم وأخطر المسائل التى تتأسس على ضوئها وانطلاقاً من مقولاتها كل التوجهات الفكرية والممارسات العملية للانسان فى مجالات الحياة المختلفة ، إلا أنه ـ ومما يؤسف له ـ أن الغموض مازال يحيط كثيراً من مناحي العقيدة فى واقعنا الإسلامي المعاصر ، وهذا الغموض سرى إلينا من تراثنا الفكري والعقيدي فى بعض اتجاهاته المذهبية التى لم تستطع تشكيل المعتقد الديني على أسس ثابتة وواضحة كل الوضوح ، مما برر وجود الكثير من الصراعات العقيدية بين الفرق الإسلامية المختلفة على امتداد التاريخ الإسلامي ، هذا بغض النظر عن ما أفرزته هذه الصراعات الفكرية من صراعات على المستوى العملي بين أخوة فى العقيدة والدين والمصير ، مما كان له أكبر الأثر فى زعزعة واضعاف الوجود الاسلامي السياسي وبالتالى تلاشيه وفقدانه الفاعلية والتأثير والقدرة على الصمود والثبات فى مواجهة اعدائه والمتربصين به .

ومما لايخفى أن للمعتقد الديني حضوره الفعال والمؤثر فى كل العلوم التى تأسست ونمت فى ظل الوجود الإسلامي كعلم الكلام والفلسفة والعرفان والتصوف والفقه والأصول والتفسير والحديث ، بل وحتى علم اللغة والبلاغة والتاريخ كما سيتضح لنا فى ثنايا البحث ، ومما لاشك فيه أن التأثير والتأثر بين المعتقد

الديني وهذه العلوم المختلفة كان متبادلاً ، بحيث انه كان يؤسس بـعض مـقولاتها وأفكارها حيناً ، وكانت هي تؤسس مقولاته ومتبنياته حيناً آخر ، ومن هذا الأمر الأخير ـ أعني تأسيس المعتقد الديني انطلاقاً من مقولات علوم أُخـرى ولاسيما العلوم النصوصية ـ نشأت المشكلة الكبرى فى ماضي وحاضر المسـلمين فى مـا يرتبط بتأسيس المعتقد الديني ، وهي المشكلة التى نريد البـحث عـن جـذورها وأصولها فى هذه المقالة.

ما هو المعتقد الديني ؟

سؤال مهم للغاية ما كان بالامكان أن نلج صلب موضوع البحث من دون أن نحاول الأجابة عليه.

والذى نقوله فى الاجابة عن هذا السؤال: ان كل مبدء إلهي أو بشرى يحمل دعوة للآخرين لابد وان يحتوي وصايا وأفكار ترتبط بالبعد الفكري المجرد المعبر عن ما هو كائن وعن ما ليس بكائن ، ويحتوي هذا المبدء نفسه وصـايا وأفكـار ترتبط بالبعد العملي السلوكي المعبر عن ما ينبغى فعله وعن ما لا ينبغى فعله ، والبعد الأول فى المبدء أو الدعوة يصطلح عليه عادة بـ«العقيدة» ، أما البعد الثاني فيعبر عنه بـ«العمل» أو «الجانب العملي» فى العقيدة.

وهذا التقسيم والتصنيف لبعدي أي مبدء ، أو أية دعوة يتساوق مع تقسيم الحكماء والفلاسفة للحكمة إلى «حكمة نظرية» و «حكمة عملية» ، الأولى تعني بما ينبغي أن يعلم ، وهي المسماة بـ«الفلسفة» بقول مطلق ، أو «الفلسفة الأولى» والبحث فيها عن حقيقة الوجود وأحواله وأحكامه وما يتعلق بذلك من مباحث الإلهيات والنفس الانسانية والمجردات الأخرى ، والثانية تعني بما ينبغي أن يعمل ، ويندرج تحتها علم تدبير النفس (= علم الاخلاق) ، وعلم تدبير المنزل (= علم التربية فى الاصطلاح الحديث) ، وعلم تدبير وسسياسة المجتمع والدولة (= عـلم السـياسة

وعلم الاجتماع في الاصطلاح الحديث) .

ويوازي هذا التقسيم على مستوى المصطلح الديني القرآني كلمتا «الدين» و « الشريعة » ، فالدين هو مجموع الاعتقادات العقلية المرتبطة بإثبات الخالق والمبدء الاول وتوحيده وتنزيهه عن كل نقص ، والايمان برسله وكتبه ، والتصديق بالمعاد ويوم الحساب ، وقد تكفل بالخوض في هذه المباحث وما يتعلق بها من مطالب اعتقادية أخرى في تاريخ الفكر الاسلامي ثلاثة علوم بشكل أساسي وهي: علم الكلام وعلم الفلسفة وعلم العرفان النظري ، وأما الشريعة فهي مجموع الآداب والأوامر العملية والنواهي التكليفية التي يشرعها الله أو رسوله مما يرتبط بالجانب السلوكي العملي ، وتُبحث مسائل الشريعة بشكل مباشر أو غير مباشر في عدة علوم هي الفقه والاصول والرجال (= علم الرواية) والحديث (= علم الدراية) ، بالاضافة إلى ارتباط علوم أخرى بالشريعة بنحو من الانحاء كعلوم العربية والمنطق والتفسير .

وحينما نتأمل في استعمالات واطلاقات «الدين» و «الشريعة» في كتاب الله العزيز نلحظ ثمت فارقاً أساسياً بين الكلمتين وهو ان الدين يتميز بالثبات والاستقرار وعدم التغير بينما تتميز الشريعة بالتغير وعدم الثبات ، وهذا ما ندركه بالتأمل في الآيات التالية:

قوله تعالى : ﴿ **إن الدين عند الله الاسلام** ﴾ (آل عمران ١٩) .

وقوله تعالى : ﴿ **شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذى أوحينا إليك وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه** ﴾ (الشورى ١٣).

وقوله تعالى : ﴿ **إن الحكم إلا لله أمر ألا تعبدوا إلا إياه ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون** ﴾ (يوسف ٤٠) .

ففي هذه الآيات وغيرها توحي كلمة «الدين» بالتعبير عن أمر ثابت لا يرتبط بتغيرات الازمنة والامكنة والاشخاص والظروف، وعلى هذا الاساس

يكون الدين (= العقيدة) هو حلقة التواصل بين جميع الرسالات الإلهية، وهو ما نعيه من قوله تعالى في شأن نبيه ابراهيم (عليه السلام) : ﴿ **إذ قال له ربه أسلم قال أسلمت لرب العالمين، ووصى بها ابراهيم بنيه ويعقوب يابني ان الله اصطفى لكم الدين فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون ، أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت ! إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك إبراهيم واسماعيل وإسحاق إلهاً واحداً ونحن له مسلمون** ﴾ (البقرة ١٣١ ـ ١٣٣) .

وربما جاء الدين في القرآن الكريم بمعنى الاسلام والذى يعني بالاضافة إلى التصديق والاقرار العلميين ، التسليم والامتثال العمليين ، وهو ما أشير إليه في الآيات المتقدمة في قوله تعالى : ﴿ **... فلا تموتن إلا وأنتم مسلمون** ﴾ وقوله تعالى : ﴿ **... ونحن له مسلمون** ﴾ ، كما أشير إليه أيضا في قوله تعالى : ﴿ **وإذ يرفع إبراهيم القواعد من البيت وإسماعيل ربنا تقبل منا إنك أنت السميع العليم ، ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك ...** ﴾ (البقرة ١٢٧ ـ ١٢٨) .

وعلى هذا الاساس يكون الدين والاسلام تعبيرين عن المحتوى العقيدي الثابت الذى توالت التوصية به من قبل الانبياء (عليهم السلام) كما لاحظنا ذلك في الآيات المتقدمة ، ولما كان الاسلام ـ الدعوة الإلهية التى بعث بها النبي محمد (صلى الله عليه وآله) ـ يمثل الدين الخاتم والطور الكامل بل الاكمل في مسيرة الشرائع والأديان الإلهية فانه اطلق عليه اسم « الاسلام » ليدل ذلك على ثباته واستمراره وانه لا ينسخ بدين الهي آخر أي بشريعة إلهية أخرى ، فقال تعالى مخاطباً أمة الاسلام : ﴿ **اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الاسلام ديناً** ﴾ (المائدة ٣) ، ومن أجل ذلك كان النبي محمد (صلى الله عليه وآله) خاتم النبيين ﴿ **ما كان محمد أبا أحد من رجالكم ولكن رسول الله وخاتم النبيين ...** ﴾ (الأحزاب ٤٠) ، وكان الكتاب الذى أرسل به وهو القرآن الكريم مهيمنا على الكتب الإلهية التى سبقته ﴿ **وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقاً لما بين يديه من الكتاب و مهيمنا عليه ...** ﴾ (المائدة ٤٨) .

هذا بالنسبة إلى مدلول كلمة « الدين » ، و اما « الشريعة » فانها وردت في

الذكر الحكيم معبرة عن القوانين التشريعية التى يحملها كل نبي أو رسول لأمته ، فلأجل ذلك تتغير و لا تتسم بالثبات والديمومة ، وهو ما يفصح عنه تعالى بقوله : ﴿ لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجاً ﴾ (المائدة ٤٨) .

وفى معنى ذلك قوله تعالى : ﴿ لكل أمة جعلنا منسكاً هم ناسكوه فلا ينازعنك فى الأمر وادعُ إلى ربك إنك لعلى هدى مستقيم ﴾ (الحج ٦٧) .

يقول صاحب تفسير الميزان (قدس سره) : (فكأن الكفار من أهل الكتاب أو المشركين لما رأوا من عبادات الاسلام مالا عهد لهم به فى الشرائع السابقة كشريعة اليهود مثلاً نازعوه فى ذلك ، من أين جئت به ولا عهد به فى الشرائع السابقة ولو كان من شرائع النبوة لعرفه المؤمنون من أمم الانبياء الماضين ؟ فأجاب الله سبحانه عن منازعتهم بما فى الآية .

ومعناها أن كلاً من الامم كان لهم منسك هم ناسكوه وعبادة يعبدونها ولايتعداهم إلى غيرهم لما أن الله سبحانه بدل منسك السابقين مما هو أحسن منه فى حق اللاحقين لتقدمهم فى الرقي الفكري واستعدادهم فى اللاحق لما هو أكمل وأفضل من السابق فالمناسك السابقة منسوخة فى حق اللاحقين فلا معنى لمنازعة النبي (صلى الله عليه وآله) فيما جاء به من المنسك المغاير لمناسك الامم الماضين)[1] .

والذى نخلص إليه من التفريق بين الدين والشريعة، ان الدين هو مجموع المعارف الاعتقادية النظرية[2] التى تستهدف الكشف عن حقائق واقعية ثابتة غير متغيرة ألزم الله تعالى العباد الاعتقاد والتصديق والاقرار بها بالدليل والبرهان القطعيين ، وأساسها الايمان بالله وتوحيده وتنزيهه عن التشريك ، والايمان برسله وكتبه ، والايمان بالمعاد ويوم الحساب ، قال تعالى : ﴿ يا أيها الذين آمنوا آمِنوا بالله ورسوله والكتاب الذى أنزل على رسوله والكتاب الذى أنزل من قبل ومن يكفر

---

(١) محمد حسين الطباطبائي : الميزان فى تفسير القرآن ، ج ١٤ ص ٤٠٥ ـ ٤٠٦ .

(٢) المراد من النظري هنا ما يقابل العملي لا ما يقابل الضروري فى اصطلاح المناطقة .

بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالاً بعيداً ﴾ (النساء ١٣٦).

وحينما نحاول ان نعرِّف الدين أو المعتقد الديني بهذا التعريف المتقدم فان ذلك يعني ان المعتقد الديني لا يمكن أن يتأسس إلا على البرهان القطعي المفيد لليقين، وكما قال الملا هادي السبزواري (قدس سره) فى حاشيته على اسفار صدر المتألهين: (ان البرهان لكونه قياساً منتجاً لليقين يجب أن يتألف من مقدمات يقينية ـ واليقين هو العلم بأن كذا كذا وأنه لا يمكن أن لا يكون كذا ـ[1] والمقدمة اليقينية يجب أن تكون ضرورية أي فى الصدق وان كانت ممكنة بحسب الجهة[2]، و الا لم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين، وهذا خلف، و ان تكون دائمة أي فى الصدق بحسب الأزمان وإلا كذب فى بعض الازمان، فلم يمتنع الطرف المخالف، فلم يحصل يقين، وهذا خلف، وان تكون كلية أي فى الصدق بحسب الاحوال، والا كذب فى بعضها فلم يمتنع الطرف المخالف فلم يحصل يقين وهذا خلف، وان تكون ذاتية المحمول للموضوع، أي بحيث يوضع المحمول بوضع الموضوع ويرفع برفعه مع قطع النظر عما عداه، اذ لو رفع مع وضع الموضوع او وضع مع رفعه لم يحصل يقين وهذا خلف)[3].

---

(١) هذا بيان أولي لكون جميع المعارف اليقينية لابد ان تتأسس على قانون الهوية، والذى مفاده ان كل شيء هو هو ولا يمكن ان لا يكون هو، والى هذا القانون العقلي البديهي تنتهي جميع القوانين العقلية الكلية.

(٢) من الواضح ان بحثنا هذا يتوقف فهم بعض مطالبه على الالمام اليسير ببعض المطالب المنطقية والفلسفية فلابد لمن تعسر عليه ادراك بعض المصطلحات والتعريفات الواردة فى ثنايا البحث من الرجوع اليها فى مواردها ومحاولة التعرف عليها.

(٣) صدر الدين الشيرازي: الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة: ج ١ ص ٣٠.

المعتقد الديني بين العقل و النقل :

من الواضح ان الاعتقادات الدينية التى طلب الله عز شأنه من العباد الايمان والتصديق بها على قسمين :

١ ـ **معتقدات عقلية** : يستقل العقل الانساني بإدراكها كالايمان بالله تعالى وتوحيده ووجوب البعثة وارسال الرسل والانبياء والجزاء والحساب ، وهذه هي أصول الاعتقادات الدينية العقلية والتى يتفرع على اثباتها عشرات وربما مئات المسائل العقلية الفلسفية والكلامية .

ومن الواضح أيضاً أن هذه الاعتقادات العقلية يقع التسليم للانسان بها قبل مجيء الشريعة وبعثة الانبياء والرسل (عليهم السلام) ولذا يكون الأمر بها فى الشريعة أمراً إرشادياً إلى وجوب الايمان بها وليس بأمر تأسيسي وفى حقيقة الأمران هذه المعتقدات العقلية الأولية تمثل ركيزة وأرضية لقبول المعتقدات النقلية الثانوية .

٢ ـ **معتقدات نقلية** : هناك الكثير من الامور الاعتقادية ـ أي التى ترتبط بالاعتقاد لا بالعمل ـ التى نأخذها من الوحي والشريعة من دون أن تستطيع عقولنا إدراكها وأثباتها بشكل من الاشكال ، وليس من طريق للتصديق بها إلا طريق الوحي المعصوم ، وهذه الامور هي جملة المعتقدات الدينية الجزئية التى ليس من شأن العقل إدراكها كالايمان باشخاص الانبياء السابقين (عليهم السلام) والتصديق بكتبهم وسيرتهم فى أممهم وكذا تفاصيل وجزئيات البعث والنشور ومواقف يوم القيامة ، وهذه الأمور وغيرها وان ألزمنا بالتصديق والايمان بها إلا أنه من البين ان الايمان بها لا يتأتى إلا من خلال اثبات المعتقدات العقلية السابقة والتصديق بها ، فان التصديق بالجزئيات التى جاء بها الرسول ـ أي رسول كان ـ لا يتم إلا باثبات جملة من العقائد فى رتبة سابقة كالإيمان أولاً بوجود الخالق وحكمته ، وثانياً بضرورة بعث الانبياء والرسل (عليهم السلام) ، و ثالثاً بلزوم صدق الرسل وامتناع كذبهم

واشتباههم ، ورابعاً صحة نسبة هذه الأمور الجزئية إليهم ، وبعد ثبوت كل هذا نستطيع ان نعتقد بهذه الجزئيات التى ليس من شأن العقل إدراكها من دون وحي إلهي ، لا ن العقل انما يدرك اموراً كلية مطلقة .

وقد أمر الله تعالى المؤمنين بالتصديق بجملة من المعتقدات الجزئية التى جاء بها الرسول الكريم (ﷺ) عنه سبحانه فى جملة من الآيات القرانية ، كقوله تعالى : ﴿ **قولوا آمنا بالله وما أنزل إلينا وما أنزل إلى إبراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى وما أوتى النبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم ونحن له مسلمون** ﴾ (البقرة ١٣٦) .

وقوله سبحانه : ﴿ **آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله لا نفرق بين أحد من رسله ...** ﴾ (البقرة ٢٨٥) .

وقوله جل جلاله : ﴿ **قل آمنا بالله وما أنزل علينا وما أنزل على ابراهيم واسماعيل واسحاق ويعقوب والأسباط وما أوتى موسى وعيسى والنبيون من ربهم لا نفرق بين أحد منهم و نحن له مسلمون** ﴾ (آل عمران ٨٤) .

والذى يلزم التأكيد والتنبيه عليه هاهنا هو ان الذى يستقل العقل بإدراكه من المعارف العقائدية هو ما يكون من قبيل القسم الأول من المعتقدات ، وهي التى يطلق عليها عادة « أصول الدين » .

تأسيس المعتقد الديني بين العقل والنص :

بالرغم من أن المسلمين يتفقون بنحو الاجمال على ضرورة تأسيس العقيدة على العقل وذلك لان فى النقل والنصوص الدينية الكثير من الظواهر التى يوجب الأخذ بظاهرها الالتزام بما هو معلوم البطلان بالضرورة العقلية والشرعية ، الا انه كثيراً ما يغفل البعض عن هذا الأصل الأصيل فيتحول إلى تابع « أعمى » للنص يلتزم بظواهره ومتشابهاته من دون تأويل وتوجيه ومن دون التفات الى مصادمة

هذه الظواهر لاحكام العقل القطعية التى لولاها لما قامت على الانسان حجة فى بداية الأمر، لان الانسان انما يقبل الشريعة وينظر فى دعوى مدعى الرسالة والنبوة بإلزام العقل وحجته، وقد روى الكليني (رحمه الله) فى الكافى عن الامام الصادق (عليه السلام) انه قال: (ان أول الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التى لا ينتفع شيء إلا به، العقل الذى جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم، وأنهم مخلوقون، وأنه المدبر لهم، و أنهم المدبرون، وأنه الباقي وهم الفانون، واستدلوا بعقولهم على ما رأوا من خلقه، من سمائه و أرضه، وشمسه وقمره، وليله ونهاره، وبأن له ولهم خالقاً ومدبراً لم يزل و لا يزول وعرفوا به الحسن من القبيح، و أن الظلمة فى الجهل، وأن النور فى العلم، فهذا ما دلهم عليه العقل)(١).

وفى رواية أخرى يرويها الكليني (قدس سره) فى «باب الاضطرار الى الحجة» عن الامام الصادق (عليه السلام) أيضاً، ينكشف لنا ان الحاجة الى النبوة والبعثة هي مما تحكم به عقولنا التى تدرك ان لا سبيل إلى معرفة أوامر الله ونواهيه إلا من خلال الوحي (=الشريعة والنص) الذى يتلقاه النبي أو الرسول من الله سبحانه، و نص الرواية: (عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال للزنديق الذى سأله من أين أثبت الانبياء والرسل؟ قال: إنا لما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، و لا يلامسوه، فيباشرهم ويباشروه، ويحاجهم ويحاجوه، ثبت أن له سفراء فى خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم ومابه بقاؤهم وفى تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم فى خلقه والمعبرون عنه جلّ وعزّ، وهم الانبياء (عليهم السلام) وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس ـ على مشاركتهم لهم فى الخلق والتركيب ـ فى شيء من أحوالهم مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك فى كل دهر وزمان مما أتت به الرسل والانبياء من الدلائل والبراهين، لكي لا تخلو أرض الله

(١) محمد بن يعقوب الكليني: الاصول من الكافى: ج ١، ص ٢٩.

من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته وجواز عدالته)[١] .

وهذه الرواية وان كانت نصاً دينياً الا انه من الواضح ان الحجة فيها حجة عقلية محضة ، فالامام (عليه السلام) يتحدث هنا باعتباره يكشف عن البرهان العقلي الدال على لزوم النبوة والبعثة ، وهو برهان يدركه كل العقلاء بعقولهم السليمة ، ومن هنا قال صدر المتألهين فى شرحه لهذا الخبر ما نصه : (هذا الحديث مشتمل على برهاان عقلي قاطع على اثبات الانبياء والرسل مبني على عدة مقدمات عقلية :

احدها : ان لنا خالقاً صانعاً قادراً على كل شيء .

والثانية : ان الصانع ـ جل اسمه ـ متعال عن التجسيم والتعلق بالمواد والاجسام ومن أن يكون مبصراً أو محسوساً باحدى الحواس خلافاً للكرامية ومن يحذوا حذوهم .

والثالثة : انه تعالى حكيم عالم بوجوه الخير والمنفعة فى النظام وسبيل المصلحة للخلائق فى المعيشة والقوام والبقاء والدوام .

والرابعة : ان له تعالى وسائط فى الايجاد والتأثير والخلق والتدبير لامتناع مباشرة الافعال بمزاولة المواد والكثرات على الواحد الحق المقدس المبترىء كل تقدس والبراءة عن صفات الخلائق والاجسام ، خلافاً للاشاعرة النافين للعلة والمعلول المثبتين للارادة الجزافية المنكرين لترتيب الوجود القائلين بخلق الاعمال وسائر الامور الجزئية منه تعالى بلا وسط وترتيب ، فينسد على طريقتهم اثبات النبوة وافتقار الخلق الى النبي سيما على تجويزهم رؤية الخلق له تعالى .

والخامسة : أن الناس محتاجون فى معاشهم ومعادهم إلى من يدبر أمورهم ويعلمهم طريق المعيشة فى الدنيا والنجاة من العذاب بالعقبى)[٢] .

وعلى هذا الاساس نستخلص وجود اتجاهين فى تأسيس المعتقد الديني :

الاول : الاتجاه العقلي : الذى يؤمن بان بامكان العقل الانساني السليم أن

---

(١) نفس المصدر ص ١٦٨ .

(٢) صدر الدين الشيرازي : شرح اصول الكافى ، كتاب فضل العلم وكتاب الحجة ، ص ٣٩١ .

يستقل بإدراك جميع المعارف الدينية المرتبطة بأمور العقيدة فيكون (الحكم فى اصول العقائد والمعيار فيها هو العقل فحسب فما حكم به العقل الناصع فهو المتبع فاذا ورد أمر من أهل بيت الوحي وخزنة أسرار الله فان كان بما يدركه العقل ، والا فان عجز عن ادراكه فاما كان العجز من حيث انه كلام عال سام لا تبلغه العقول بلا تلطيف سر وتدقيق فكر ونور علم فلابد من الورود فيها من أبوابها ، أو من حيث أن ظاهره ينافى حكم صريح العقل فلابد من التأمل فيه حق التأمل لان الكلام حينئذ ليس محمولاً على ظاهره قطعاً وذلك للعلم القطعي بأن ما صدر عن أولياء الله تعالى و لا سيا عن حججه ووسائط فيضه ليس ما ينافى حكم العقل قطعاً بل منطقهم عقل ليس إلا)(١) .

وعلى ضوء هذا الاتجاه العقلي فان (... اثبات الصانع والتوحيد والتقديس واثبات المعاد والنبوة بل مطلق المعارف حق طلق للعقول ومن مختصاتها وان ورد فى كلام بعض المحدثين من ذوي المقام العالي ان الاعتماد فى اثبات التوحيد على الدليل النقلي ، فمن غرائب الامور بل من المصيبات التى لابد أن يستعاذ بالله منها)(٢) .

الثاني : الاتجاه النصوصي : يعتقد أصحاب هذا الاتجاه بان للنص الديني الدور الأكبر فى تأسيس العقيدة ، وربما يبالغ البعض من رواد هذا الاتجاه فيزعم أن العقل ليس بأمكانه أن يدرك شيئاً من امور العقيدة ، وعلى هذا الاساس فكما يجب أخذ الشريعة (= الفقه والاحكام) من الوحي فكذا يلزم أخذ العقيدة بتوسط الوحي والنص الديني ، وربما كان الدافع الذى دفع البعض من اصحاب هذه الاتجاه لتعطيل العقل والغاء دوره فى المعرفة بشكل مستقل عن النص هو الافراط فى قيمة العقل ودوره من قبل بعض ممثلي الاتجاه العقلي الذين بالغوا فى اطلاق العنان للعقل حتى فى ما ليس للعقل مجال للتدخل فيه ـ أعني الشريعة وأحكامها الفقهية الجزئية ـ، وكان من نتيجة إقحام العقل فى المباحث الفقهية والاحكام الشرعية

---

(١) حسن زاده آملي : هشت رسالة عربي ، ص ٧٠ .

(٢) روح الله الخميني : الاداب المعنوية للصلاة ، ص ٣٤٤ ـ ٣٤٥ .

التوقيفية ان (.. انعكس رد الفعل على البحوث العقائدية والكلامية متمثلاً في الاتجاه الاشعري الذى عطل العقل وزعم أنه ساقط بالمرة عن إصدار الحكم حتى فى المجال العقائدي، فبينما كان المقرر عادة بين العلماء ان وجوب المعرفة بالله وبالشريعة ليس حكماً شرعياً وانما هو حكم عقلي ، لأن الحكم الشرعي ليس له قوة دفع وتأثير فى حياة الانسان إلا بعد ان يعرف الانسان ربه وشريعته ، فيجب أن تكون القوة الدافعة إلى معرفة ذلك من نوع آخر غير نوع الحكم الشرعي ، أي أن تكون من نوع الحكم العقلي ، أقول : بينما كان هذا هو المقرر عادة بين المتكلمين خالف فى ذلك الأشعري ، إذ عزل العقل عن صلاحية إصدار أي حكم وأكد أن وجوب المعرفة بالله حكم شرعي كوجوب الصوم والصلاة)[١] .

وفى الوسط الشيعي فانه بسبب ورود الكثير من الأخبار عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فى ذم الاعتماد على العقل والرأي ، فقد توهم البعض انها تلغي قيمة العقل فى استنباط كل المعارف الدينية حتى المتعلق منها بأمور العقيدة مما دفع هؤلاء البعض للتمسك بظواهر النصوص بشكل غير موضوعي وتعطيل العقل عن فاعليته فى تأسيس العقيدة مع (... أن أكثر الروايات فى هذا الباب وردت فى مقابل علماء العامة الذين كانوا يريدون أن يفهموا دين الله بعقولهم ومقايساتهم ، وما فى بعض الروايات الشريفة من أنه ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ... وكذلك الرواية الشريفة « ان دين الله لا يصاب بالعقول » تشهد بأن المقصود من دين الله الاحكام التعبدية للدين ...)[٢] .

(١) محمد باقر الصدر : المعالم الجديدة للاصول ، ص ٤١ .

(٢) الاداب المعنوية للصلاة ، ص ٣٤٤ .

دور الاتجاهات النصوصية في تأسيس المعتقد الديني :

الاتجاه النصوصي هو تيار فكري يسعى لتأسيس العقيدة من خلال الاستناد إلى النص الديني بشكل مباشر ، وهذا الاستناد تارة يكون عن وعي وعلم على أساس الايمان المسبق بضرورة الرجوع إلى النص الديني بحكم قداسته وعصمته في كل القضايا صغيرها وكبيرها وفي فروع الدين وأصوله بلا فرق ، وتارة ينشأ هذا الاستناد المباشر والتام الى النص في تأسيس العقيدة عن غفلة وعدم التفات إلى المعايير الحاكمة في البحث العقيدي ، وانعدام الرؤية الواضحة التي ينبغي أن تحكم العلاقة بين النص والعقل .

وبالرغم من أن « النص » الذي كان له دور اساسي عند بعض الاتجاهات الاسلامية في تأسيس المعتقد الديني هو « النص الديني » بشقيه المنحصرين : القرآن الكريم والسنة المطهرة[1] ، باعتبارهما مصدرين معرفيين قام الدليل القطعي على حجيتهما ولزوم اتباعهما بين جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم وطوائفهم ، الا انه ـ وكما سيتضح لنا لاحقاً ـ قد اتسع امتدادا لاتجاه النصوصي في ثقافتنا الاسلامية بحيث صارت العقيدة الدينية تؤسس في بعض الأحيان على نصوص أخرى غير النصوص الدينية المنحصرة في القرآن والحديث .

ومن أجل ذلك فقد تحول الاتجاه النصوصي الى اتجاه عام يحوي في باطنه كل الاتجاهات النصوصية التي يمثل النص دينياً كان أولا مرتكزها الذي تعتمد عليه في

---

(١) لابد ان نلحظ بعين الاعتبار ان السنة والحديث عند الشيعة تشمل قول وفعل وتقرير المعصوم (عليه السلام) والمعصوم عندهم يصطلحون عليه بما يشمل النبي (صلى الله عليه وآله) والائمة الاثني عشر من أهل بيته (عليهم السلام) ، وكذا الزهراء بنت رسول الله (صلى الله عليه وآله) يعتقدون بعصمتها وحجية قولها وفعلها وتقريرها وذلك لأدلة وبراهين عقلية ونقلية تطلب في مظانها .

تأسيس معارفها العقيدية والعقلية ، وما نستطيع أن نرصده فى ثقافتنا الاسلامية قديمها وحديثها من اتجاهات نصوصية فى العقيدة هي الاتجاهات التالية :

أولاً : الاتجاه النقلي : يمكننا اعتبار هذا الاتجاه من أخطر الاتجاهات النصوصية التى مارست دوراً كبيراً فى تشكيل عدة اعتقادات دينية عند أكثر الفرق الاسلامية ، وذلك لان للنص الديني (=القرآن والحديث) الذى ينطلق منه هذا الاتجاه قداسته الخاصة التى أوحت لكثير من المسلمين ضرورة الالتزام الحرفى بمضمون وظاهر النص الديني ولو على حساب الغاء أو تجاوز القواعد العقلية التى لايؤسس النص الديني نفسه إلا بالاتكاء عليها والانطلاق منها .

ولقد أسس الفهم الخاطىء لبعض النصوص الدينية الكثير من العقائد المنحرفة والمصادمة لمبادىء العقل والدين فى أغلب أوساطنا الاسلامية ، وفى هذا المجال نستطيع أن نضع أصبعنا على الكثير من الشواهد التاريخية التى أفصحت عن متبنيات وتوجهات عقيدية ودينية لا يمكن أن تتناسق بأي حال من الأحوال مع مبادىء العقل الانساني وقواعد الدين الاسلامي ونكتفي فى هذا المجال بذكر شاهدين :

الشاهد الأول : ما أثبته الاشاعرة من جواز رؤية الله تعالى ومشاهدته بالأبصار والعيون ، وقد استدلوا على ذلك بنصوص من القرآن والسنة يوحي ظاهرها بإمكانية المشاهدة والرؤية على الله تعالى ، وفى « شرح العقيدة الطحاوية » للقاضي علي بن علي بن محمد بن أبى العز الدمشقي نرى تأثير التمسك بظواهر النص الديني فى تأسيس هذه العقيدة واضحاً كل الوضوح مع رفض صريح لحكم العقل فى هذه المسألة ، فبعد أن يورد قول صاحب « العقيدة الطحاوية » الامام أبي جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الأزدي الطحاوي (ت ٣٢١ هـ)[1] والذى يقول فيه :

---

(١) انظر ترجمته فى وفيات الاعيان لابن خلكان ، ج ١ ، ص ٧١ ، ومن جملة ما ذكر فى ترجمته «انه كان شافعي المذهب يقرأ على المزنى ، فقال له يوماً : والله لاجاء منك شيء ، فغضب ابو ←

(ولايصح الايمان بالرؤية لأهل دار السلام لمن أعتبرها منهم بوهم ، أو تأولها بفهم ، اذ كان تأويل الرؤية ـ وتأويل كل معنى يضاف إلى الرؤية ـ بترك التأويل ، ولزوم التسليم ، وعليه دين المسلمين ، ومن لم يتوق النفي والتشبيه زلّ ولم يصب التنزيه)[1] يقول شارحاً : (يشير الشيخ (ﷺ) إلى الرد على المعتزلة ومن يقول بقولهم في نفي الرؤية وعلى من يشبه الله بشيء من مخلوقاته ـ فان النبي (ﷺ) قال : « إنكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » الحديث : أدخل « كاف » التشبيه على « ما » المصدرية أو الموصولة بـ« ترون » التي تتأول مع صلتها إلى المصدر الذى هو الرؤية ، فيكون التشبيه في الرؤية لا في المرئى ، وهذا بينٌ واضحٌ في أن المراد إثبات الرؤية وتحقيقها ، ودفع الاحتمالات عنها ، وماذا بعد هذا البيان وهذا الايضاح ؟! فاذا سلط التأويل على مثل هذا النص ، كيف يستدل بنص من النصوص ؟! وهل يحتمل هذا النص أن يكون معناه : إنكم تعلمون ربكم كما تعلمون القمر ليلة البدر ؟ ! ويستشهد لهذا التأويل الفاسد بقوله تعالى : ﴿ ألم تر كيف فعل ربك بأصحاب الفيل ﴾ (الفيل ١) ونحو ذلك مما استعمل فيه « رأى » التى من أفعال القلوب !! ولا شك أن « ترى » تارة تكون بصرية ، وتارة تكون قلبية ، وتارة تكون من رؤيا الحلم ، وغير ذلك ، ولكن ما يخلو الكلام من قرينة تخلص أحد معانيه من الباقي ، وإلا لو أخلى المتكلم كلامه من القرنية المخلصة لأحد المعاني ، لكان مجملاً ملغزاً ، لا مبيناً موضحاً ، وأي بيان وقرينة فوق قوله : « ترون ربكم كما ترون الشمس في الظهيرة ليس دونها سحاب » فهل مثل هذا مما يتعلق برؤية البصر ، أو برؤية القلب ؟ وهل يخفى مثل هذا إلا على من أعمى الله قلبه ؟ ! .

← جعفر من ذلك ، وانتقل الى ابي جعفر ابن ابي عمران الحنفي ، واشتغل عليه ، فلما صنف مختصره قال : رحم الله ابا ابراهيم ـ يعني المزني ـ لو كان حيا لكفر عن يمينه » . أقول : لا أدري ما الذى أتى به أبو جعفر الطحاوي في مختصره الذى سيطلع القارىء على بعض ما فيه من عقائد تجسيمية حتى كان المزني يكفر عن كلمته التى قالها في صاحبه .

(١) علي بن أبي العز الدمشقي : شرح العقيدة الطحاوية ص ١٧٢ ـ ١٧٣ .

فان قالوا :[1] ألجأنا الى هذا التأويل حكم العقل بأن رؤيته تعالى محال لا يتصور إمكانها !

فالجواب : أن هذه دعوى منكم ، خالفكم فيها أكثر العقلاء ، وليس فى العقل ما يحيلها، بل لو عرض على العقل موجود قائم بنفسه لا يمكن رؤيته لحكم بأن هذا محال)[2] .

وهذا الجواب الأخير من شارح « العقيدة الطحاوية » يشير الى الاستدلال العقلي الذى تبناه الاشعرية من أجل أثبات أمكانية رؤية الله تعالى بل ضروريتها **(فهم يقررون رؤية الله على سبيل الضرورة ، لا على سبيل الامكان وحسب ، وقد سلك ابو الحسن الاشعري زعيم المذهب ، فى الاستدلال على هذا الرأي مسلكاً عقلياً يعتمد القياس المنطقي الأرسطي ، فقال : ان كل موجود يصح أن يرى ، فان المصحح للرؤية انما هو الموجود، والله موجود ، فيصح أن يرى)[3] .**

ورغم ان الاشعري حاول ان يوجد استدلالاً عقلياً يثبت من خلاله مدعاه فى جواز رؤية الله تعالى ، الا ان منطلقه الاساسي فى اثباتها هو ورود بعض النصوص الدينية المثبتة لها ، ولذا يقول بعض الباحثين : **(ويبدوا ان الاشعري قد التزم بموقف الرؤية معتمداً على رجال الحديث فى تأكيدهم صحة قول الرسول (ﷺ) : ترون ربكم يوم القيامة كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته)[4] .**

ويفصح هذا الباحث نفسه عن البواعث التى دفعت الأشعري لتبني القول بالرؤية فيقول : **(وإذا كانت حجج الاشعري على الرؤية لا ترقى إلى مستوى تأكيده لها فذلك لأنه كانت تحكم موقفه اعتبارات ثلاثة :**

١ ـ اعتبار منهجي : فمعارضته للمعتزلة ليست مسألة مذهبية فحسب وإنما هي

---

(١) هذا رد على قول المعتزلة : ان الله لا يرى بالبصر لا فى الدنيا ولا فى الاخرة .

(٢)المصدر السابق : ص ١٧٣ ـ ١٧٤ .

(٣)حسين مروة : النزعات المادية فى الفلسفة ا لعربية الاسلامية ، ج ١ ، ص ٧٠١.

(٤) أحمد محمود صبحي : فى علم الكلام ، ج ٢ ، ص ٦٨ .

مذهبية ومنهجية ، فقد كان عليه أن يتخذ موقفاً مناهضاً لنزعتهم العقلية بعد أن عارض آراءهم ، ومن ثم تبنى الأشعري ومن بعده الاشاعرة ما يمكن أن نسميه النزعة الواقعية ، يتضح ذلك فى قضيته الأساسية فى مسألة الرؤية وقد أعلنها صراحة : كل موجود يصح أن يرى ، و الله موجود فرؤيته إذا جائزة .

٢ ـ اعتبار فقهي : إذ الرؤية من المسائل التى أكدها إمامه فى الفقه الشافعي .

٣ ـ اعتبار سني : إذ التزم أهل الحديث والحنابلة بموقف الرؤية استناداً إلى حديث صحيح عن الرسول : ترون ربكم يوم القيامة ... ومن ثم اعتبر الاشعري القول بالرؤية موقفاً لعقيدة أهل السنة لا يصح الشك فضلاً عن المخالفة فيه)(١) .

وفى قبال هذا المنهج النصوصي فى اثبات الرؤية بالعيون والابصار فان المنهج العقلي فى تأسيس العقيدة الذى تبناه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) ذهب الى ابطال الرؤية البصرية واستحالتها فى الدنيا والآخرة ، فقد روى « الكليني » فى أصول الكافى (عن محمد بن عبيد قال : كتبت إلى أبي الحسن الرضا (عليه السلام) أسأله عن الرؤية وما ترويه العامة والخاصة(٢) وسألته أن يشرح لي ذلك ، فكتب بخطه : اتفق الجميع لا تمانع بينهم أن المعرفة من جهة الرؤية ضرورة فإذا جاز أن يرى الله بالعين وقعت المعرفة ضرورة ثم لم تخل تلك المعرفة من أن تكون إيماناً أو ليست بإيمان ، فان كانت تلك المعرفة من جهة الرؤية إيماناً فالمعرفة التى فى دار الدنيا من جهة الاكتساب ليست بإيمان لأنها ضده ، فلا يكون فى الدنيا مؤمن لأنهم لم يروا الله عزّ وجلّ ، وإن لم تكن تلك المعرفة التى من جهة الرؤية إيماناً لم تخل هذه المعرفة التى من جهة الاكتساب أن تزول ولا تزول فى المعاد ، فهذا دليل على أن الله عزّ وجلّ لا يرى بالعين إذ العين تؤدي إلى ما وصفناه)(٣) .

---

(١) نفس المصدر ، ص ٦٩ .

(٢) يبدو من تعبير السائل هذا ان هناك بعض الشيعة الذين تأثروا بظواهر النصوص الدينية فذهبوا الى القول بالرؤية الحسية .

(٣) اصول الكافى ، ج ١ ، ص ٩٦ ـ ٩٧ .

وروى الكليني (رحمه الله) أيضاً : (عن عاصم بن حميد ، عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال : ذاكرت أبا عبد الله (عليه السلام) فيما يروون من الرؤية فقال : الشمس جزء من سبعين جزءاً من نور الكرسي ، والكرسي جزء من سبعين جزءاً من نور العرش ، والعرش جزء من سبعين جزءاً من نور الحجاب ، والحجاب جزء من سبعين جزءاً من نور الستر فإن كانوا صادقين فليملأوا أعينهم من الشمس ليس دونها سحاب)[1] .

قال صدر المتألهين في شرحه لهذا الحديث الأخير : (... حاول (عليه السلام) التنبيه على فساد من زعم جواز رؤية الله بهذا العين ، فانه متى كلت هذه القوة وضعفت عن ادراك النور الشمسي ـ وهو من أدنى طبقات الانوار المتفاضلة في شدة النورية ـ ونسبته الى أنزل تلك الطبقات كنسبة جزء واحد من سبعين جزءً ، وهكذا نسبة كل طبقة منها إلى ما فوقها ، ثم لا نسبة لأعلى تلك الطبقات إلى نور الأنوار لانه في شدة النورية فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى ، فما أضل وغوى وكذب وافترى من زعم وادعى انه يمكن رؤية الله بهذه العين ؟ وهو ممن يعجز عن تحديق بصره الى جرم الشمس واملاء عينه من نورها حين لا حجاب من دونها ولا سحاب)[2] .

وفي بعض المرويات عن أهل بيت العصمة والطهارة (عليهم السلام) نجد رفضاً جلياً لمبدء تحكيم النص على العقل في المسألة العقيدية ، وفي قضية تناقش مسألة الرؤية التي هي مورد بحثنا ، فقد روى في الكافي : (عن صفوان بن يحيى قال : سألني أبو قرّة المحدث أن أدخله على أبي الحسن الرضا (عليه السلام) فاستأذنته في ذلك فأذن لي فدخل عليه فسأله عن الحلال والحرام والأحكام حتى بلغ سؤاله إلى التوحيد فقال أبو قرّة: إنا روينا أن الله قسم الرؤية والكلام بين نبيين فقسم الكلام لموسى ولمحمد الرؤية ، فقال أبو الحسن (عليه السلام) : فمن المبلغ عن الله إلى الثقلين من الجن والانس : « لاتدركه الأبصار ، ولا يحيطون به علماً ، وليس كمثله شيء » أليس محمد ؟ قال : بلى ، قال : كيف يجيء رجل إلى

---

(١) نفس المصدر ، ص ٩٨.

(٢) شرح اصول الكافي ، ج ١ ، ص ٩٥ ـ ٩٦.

الخلق جميعاً فيخبرهم أنه جاء من عند الله وأنه يدعوهم إلى الله بأمر الله فيقول : « لا تدركه الأبصار ولا يحيطون به علماً وليس كمثله شيء » ثم يقول أنا رأيته بعيني وأحطت به علماً وهو على صورة البشر ؟ ! أما تستحون ؟ ! ما قدرت الزنادقة أن ترميه بهذا أن يكون يأتي من عند الله بشيء ، ثم يأتي بخلافه من وجه آخر ؟ ! قال أبو قرة : فانه يقول : « ولقد رآه نزلة أخرى » فقال أبو الحسن (عليه السلام) إن بعد هذه الآية يدل على ما رأى حيث قال : « ماكذب الفؤاد ما رأى » يقول : ما كذب فؤاد محمد ما رأت عيناه ، ثم أخبر بما رأى فقال : « لقد رأى من آيات ربه الكبرى » فآيات الله غير الله ، وقد قال الله : « ولا يحيطون به علماً » فإذا رأته الأبصار فقد أحاطت به العلم ووقعت المعرفة ، فقال أبو قرة : فتكذب بالروايات ؟ فقال أبو الحسن (عليه السلام) : إذا كانت الروايات مخالفة للقرآن كذبتها ، وما أجمع المسلمون عليه أنه لا يحاط به علماً ولا تدركه الأبصار وليس كمثله شيء)[1] .

الشاهد الثاني : ادعاء ان الله سبحانه وتعالى فوق كل شيء بمعنى الفوقية الحسية التى تتضمن إشارة وتحديداً إليه تعالى ، وقد أورد شارح العقيدة الطحاوية عشرين نصاً قرآنياً ونبوياً استفاد منها الفوقية بالمعنى المشار إليه ، ومن أصرح الوجوه المستفادة من النصوص التى ذكرها شارح العقيدة الطحاوية فى اثبات الفوقية الحسية فى حقه تعالى هي الوجه الثاني عشر ، إذ قال : (الثاني عشر : التصريح بنزوله كل ليلة الى سماء الدنيا ، والنزول المعقول عند جميع الأمم إنما يكون من علو الى سفل)[2] .

والوجه الثالث عشر : إذ قال : (الثالث عشر : الاشارة إليه حساً إلى العلو ، كما أشار إليه من هو أعلم بربه وبما يجب له ويمتنع عليه من جميع البشر ، لما كان بالمجمع الأعظم الذى لم يجتمع لأحد مثله فى اليوم الأعظم ، فى المكان الأعظم ، قال لهم : « أنتم مسؤولون عني ، فماذا أنتم قائلون ؟ قالوا : نشهد أنك قد بلغت وأديت ونصحت » ، فرفع أصبعه

(١) اصول الكافى ، ج ١ ص ٩٥ ـ ٩٦ .

(٢) شرح العقيدة الطحاوية ، ص ٢٥٨ .

الكريمة الى السماء رافعاً لها إلى من هو فوقها وفوق كل شيء ، قائلاً : « اللهم اشهد » ، فكأنا نشاهد تلك الأصبع الكريمة وهي مرفوعة إلى الله ، وذلك اللسان الكريم وهو يقول لمن رفع أصبعه إليه : « اللهم اشهد » ونشهد أنه بلغ البلاغ المبين ، وأدى رسالة ربه كما أمر ، ونصح أمته غاية النصيحة ، فلا يحتاج مع بيانه وتبليغه وكشفه وإيضاحه إلى تنطح المتنطحين ، وحذلقة المتحذلقين ! والحمد لله رب العالمين)(١) .

وخلص شارح العقيدة الطحاوية إلى القول بأن (... كلام السلف فى إثبات صفة العلو كثير جدا : فمنه : ما روى شيخ الاسلام أبو اسماعيل الانصاري فى كتابه « الفاروق » بسنده إلى مطيع البلخي : أنه سأل أبا حنيفة عمن قال : « لا أعرف ربي فى السماء أم فى الأرض ؟ فقال : قد كفر ، لأن الله يقول : (الرحمن على العرش استوى) (طه : ٥) وعرشه فوق سبع سماواته ، قلت : فإن قال إنه على العرش ، ولكن يقول : لا أدري العرش فى السماء أم فى الأرض ؟ قال : هو كافر ، لأنه أنكر أنه فى السماء ، فمن أنكر أنه فى السماء ، فقد كفر . وزاد غيره : لأن الله فى أعلى عليين ، وهو يدعى من أعلى ، لا من أسفل . انتهى)(٢) .

وفى قبال هذه النزعة التجسيمية التى تفصح عنها هذه العقيدة الاشعرية فان النزعة العقلية التنزيهية كانت هي الحاكمة والمؤسسة للعقيدة فى كل مجالاتها عند الشيعة الامامية ، فقد روى فى « الكافى » (عن عيسى بن يونس قال : قال ابن أبي العوجاء لأبي عبد الله (عليه السلام) فى بعض ما كان يحاوره : ذكرت الله فأحلت على غائب ، فقال أبو عبد الله : ويلك كيف يكون غائباً من هو مع خلقه شاهد ، وإليهم أقرب من حبل الوريد ، يسمع كلامهم ، ويرى أشخاصهم ، ويعلم أسرارهم ، فقال أبن أبي العوجاء : أهو فى كل مكان ؟ أليس إذا كان فى السماء كيف يكون فى الأرض ؟ وإذا كان فى الأرض كيف يكون فى السماء ؟ فقال ابو عبد الله (عليه السلام) : إنما وصفت المخلوق الذى إذا انتقل عن مكان اشتغل به مكان وخلا منه مكان ، فلا يدرى فى المكان الذى صار إليه ما يحدث فى المكان الذى كان

---

(١) نفس المصدر ، ص ٢٥٩ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٦٠ ـ ٢٦١ .

فيه ، فأما الله العظيم الشأن الملك الديان فلا يخلو منه مكان ، ولا يشتغل به مكان ، ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان)[١] .

وفى تفسير قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ (طـه ٥) روى الكليني (قدس سره) عن الامام الصادق (عليه السلام) (انه سئل عن قول الله عزّ وجلّ : (الرحمن على العرش استوى) فقال : استوى على كل شيء ، فليس شيء أقرب إليه من شيء)[٢] .

وسئل (عليه السلام) عن ا لآية نفسها فقال : (استوى فى كل شيء فليس شيء أقرب إليه من شيء ، لم يبعد منه بعيد ، ولم يقرب منه قريب ، استوى فى كل شيء)[٣] .

واما صدر المتألهين (قدس سره) فانه بعد أن أورد اثنى عشر دليلاً من العقل والنقل على بطلان الاستواء والفوقية المكانيين فى حقه تعالى[٤] وان (المراد بالاستواء معنى آخر غير الجلوس ونحوه كالاحاطة العلمية أو القرب بالرحمة والافاضة أو الخلق والتقدير وشيء منها لا يختص بالعرش، لان الكل معلومة مخلوقة ومقدرة، فيعم العرش وغيره من الاشياء كلها فاذا استوى برحمته وعلمه وقدرته على العرش استوى على كل شيء إذ ليس شيء أقرب إليه من شيء، أي الاختلاف فى قرب الأشياء إليه وبعدها منه ليس بناشيء عن جهته ومن جهة فاعليته ومقدرته، لان ذاته غير متناهي القوة والقدرة، قدرته على العظيم كقدرته على الحقير وعلمه بالخفي كعلمه بالجلي ، انما التفاوت فى القرب والبعد المعنويين الواقع بين الخلائق بالنسبة اليه تعالى لتفاوت فطرهم واستعداداتهم وقابلياتهم ...)[٥] ، قال ما نصه : (... ان الدلائل العقلية لما قامت على امتناع الاستقرار الحسي على الله ودل ظاهر لفظ الاستواء على الاستقرار ، فاما ان نعمل بكل من الدليلين واما نتركهما جميعاً ،

---

(١) اصول الكافى ، ج ١ ، ص ١٢٥ ـ ١٢٦ .

(٢) نفس المصدر ، ص ١٢٧ .

(٣) نفس المصدر ، ص ١٢٨ .

(٤) انظر : شرح اصول الكافى ، كتاب التوحيد ، القسم الاول ، ص ٣٢٠ ـ ٣٢٤ .

(٥) نفس المصدر ، ص ٣١٩ ـ ٣٢٠ .

واما ان نعمل بالنقل دون العقل واما ان نرجح العقل ونترك النقل ، والاول باطل ، والا لزم ان يكون الشيء الواحد منزهاً عن المكان وحاصلاً فيه وهو محال ، والثاني أيضاً محال ، لانه يلزم ارتفاع النقيضين معاً وهو باطل ، والثالث أيضاً باطل ، لان العقل اصل النقل والقدح فى العقل لاجل تصحيح النقل يقتضي القدح فى العقل والنقل معاً ، فلم يبق الا ان نقطع بصحة العقل ونشتغل بتأويل النقل)[1] .

هذان شاهدان على التأثيرات التى تركها أحد أهم الاتجاهات النصوصية فى العقيدة ، وهما لا يمثلان إلّا أقل القليل فى هذا الشأن ، ونرجوا أن نوفق فى مجال آخر لذكر واستعراض الدور الكبير والخطير الذى مارسه الاتجاه النقلي (=الروائي) فى تأسيس عقائد المسلمين مما كان له الأثر البالغ فى تشويه وحرف العقيدة عن ممارسة فاعليتها وتأثيراتها المرجوة فى حياة الفرد المسلم والآن لنشرع فى الحديث عن الاتجاه الثاني من الاتجاهات النصوصية فى تأسيس المعتقد الديني وهو :

ثانياً : الاتجاه التاريخي : يتبنى هذا الاتجاه تأسيس العقيدة ولو فى بعض مجالاتها على ضوء الحدث التاريخي المروى هنا أو هناك من دون ملاحظة مصادمة دلالات الحدث التاريخي المزعوم للأصول العقلية الحاكمة فى تأسيس المعتقد الديني ، هذا بغض النظر عن العقبة الاساسية التى يواجهها النص التاريخي من جهة الثبوت والتحقق التاريخي ، ولاسيما أن عملية التحريف والوضع ودس الأخبار المختلقة كانت المهمة الرئيسية التى مارسها الكثير من المغرضين ومرضى النفوس ، وكان للاسرائيليات ايضاً قدرة غير يسيرة فى التسلل والنفوذ الى تراثنا الاسلامي التاريخي (وعن غفلة وسذاجة أو لمجرد الشغف بالقصص وما فيه من أعاجيب تستهوي العامة ، أدخل بعض المفسرين فى تفسير القرآن الكريم كثيراً من القصص الاسرائيلي الذى لا يقبل عقلاً ولا يصح نقلاً ، وأسندوا ذلك كذبا واختلاقاً ـ إلى بعض الصحابة ، بل ربما

---

(١) نفس المصدر ، ص ٣٢٥.

رفعوه الى رسول الله صلى الله عليه وسلم)[1].

ونكتفي ها هنا باستعراض شاهد واحد يتضح من خلاله الدور الذى يمكن للاتجاه التاريخي النصوصي ممارسته فى تشكيل المعتقد الديني، ويرتبط هذا الشاهد بـ« عصمة الانبياء »، هذه العقيدة المهمة التى على أساسها تعبد الناس فى كل زمن بقول الرسل (عليهم السلام) واتبعوهم وصدقوهم، وفى الوقت الذى ينبغي أن تؤسس هذه العقيدة على ضوء حكم العقل، وهو الذى يحكم بامتناع صدور المعصية صغيرة كانت أو كبيرة عن الرسل والانبياء (عليهم السلام) باعتبار ان صدور المعصية منهم ينافى الغرض من بعثتهم ويخل فى الثقة بهم[2]، فان الاتجاه التاريخي يؤسس لهذا المعتقد الخطير من خلال مروياته التاريخية التى تساهم بشكل مباشر وصريح فى نسف كل الاسس التى يعتمد عليها القول بعصمة الأنبياء وتنزيهم، وهذا ما يفصح عنه الشاهد الذى نريد ذكره وهو: ما ذكره عدة من المفسرين فى تفسير قوله تعالى: ﴿ **وهل أتاك نبؤا الخصم إذ تسوروا المحراب، إذ دخلوا على داود ففزع منهم فقالوا لا تخف خصمان بغى بعضنا على بعض فاحكم بيننا بالحق ولا تشطط واهدنا إلى سواء الصراط، إن هذا أخي له تسع وتسعون نعجة ولي نعجة واحدة فقال اكفلنيها وعزني فى الخطاب، قال لقد ظلمك بسؤال نعجتك إلى نعاجه وإن كثيراً من الخلطاء ليبغي بعضهم على بعض الا الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقليل ما هم وظن داود انما فتناه فاستغفر ربه وخر راكعاً وأناب فغفرنا له ذلك وان له عندنا لزلفى وحسن مآب** ﴾ (ص ٢١ ـ ٢٥).

فقد روى القرطبي فى « الجامع لاحكام القرآن » عن ابن عباس (ان داود (عليه السلام) حدث نفسه ان ابتلى ان يعتصم، فقيل له: انك ستبتلى وتعلم اليوم الذى تبتلي فيه فخذ حذرك، فأخذ الزبور ودخل المحراب ومنع من الدخول عليه، فبينا هو يقرأ الزبور

---

(١) محمد السيد حسين الذهبي: الاسرائيليات فى التفسير والحديث، ص ٨.

(٢) انظر العلامة الحلي: كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد، المسألة الثالثة من المقصد الرابع.

اذ جاء طائر كأحسن ما يكون من الطير ، فجعل يدرج بين يديه ، فهم ان يتناوله بيده ، فاستدرج حتى وقع فى كوة المحراب ، فدنا منه ليأخذه فطار ، فاطلع ليبصره فأشرف على أمرأة تغتسل ، فلما رأته غطت جسدها بشعرها ، قال السدي : فوقعت فى قلبه ، قال ابن عباس : وكان زوجها غازياً فى سبيل الله وهو أوريا بن حنان ، فكتب داود الى أمير الغزاة ان يجعل زوجها فى حملة التابوت ، وكان حملة التابوت أما أن يفتح الله عليهم أو يقتلوا ، فقدمه فيهم فقتل ، فلما انقضت عدتها خطبها داود ، واشترطت عليه أن ولدت غلاماً أن يكون الخليفة بعده ، وكتبت عليه بذلك كتاباً ، وأشهدت عليه خمسين رجلاً من بني اسرائيل ، فلم تستقر نفسه حتى ولدت سليمان وشب ، وتسور الملكان وكان من شأنهما ما قص الله فى كتابه ، ذكره الماردي وغيره ، ولا يصح . قال ابن العربي : وهو امثل ما ورى فى ذلك)[1] .

وقد روى هذه القضية بتفاصيل متقاربة جلال الدين السيوطي فى « الدر المنثور فى التفسير بالمأثور » عن كل من ابن أبي شيبة فى المصنف ، وأبن أبي حاتم عن ابن عباس ، وعن الحاكم والبيهقي فى شعب الايمان عن ابن عباس أيضاً ، وكذا عن الحكيم الترمذي فى نوادر الاصول وابن جرير وابن أبي حاتم بسند ضعيف عن أنس ، ورواه أيضاً عن هناد وابن المنذر عن مجاهد ، وأخرجها أيضاً عن عبد بن حميد وابن جرير وابن المنذر عن الحسن ، ورواها عن عدة آخرين من الرواة والمحدثين[2] .

وقد رفض جملة من علماء الاسلام والمفسرين من أهل التحقيق هذه القصة جملة وتفصيلاً ، وكذا ما شابهها من قصص وأخبار كثر نقلها وروايتها فى كتب التفسير والحديث (وانما هي أخبار من صنع أعداء الاسلام صنعوها بخبث نية ، وسوء طوية ، ثم دسوها على التفسير والحديث ، ليفسدوا بها عقائد المسلمين كقصة الغرانيق ،

---

(١) أبو عبد الله محمد بن أحمد القرطبي : الجامع لأحكام القرآن ، ج ١٥ ، ص ١٦٦ .

(٢) انظر : جلال الدين السيوطي : الدر المنثور فى التفسير بالمأثور ، ج ١٥ ، ص ٣٠٠ ـ ٣٠٤ .

وقصة زينب بنت جحش وزواج الرسول (ﷺ) منها)[1].

(والتفسير والحديث، كلاهما تأثر الى حد كبير بثقافات أهل الكتاب على ما فيها من اباطيل وأكاذيب، وكان للأسرائيليات فيها أثر سيء، حيث تقبلها العامة بشغف ظاهر، وتناقلها بعض الخاصة فى تساهل يصل أحياناً الى حد التسليم بها على ما فيها من سخف بيّن وكذب صريح، الامر الذى كاد يفسد على كثير من المسلمين عقائدهم ويجعل الاسلام فى نظر اعدائه دين خرافة وترهات)[2].

وفى تفسير الآيات المتقدمات المتعلقة بالنبي داود (عليه السلام) قال الفخر الرازي فى « التفسير الكبير » : (وأقول للناس فى هذه القصة ثلاثة أقوال (أحدها) ذكر هذه القصة على وجه يدل على صدور الكبيرة عنه (وثانيها) دلالتها على الصغيرة (وثالثها) بحيث لا تدل على الكبيرة ولا على الصغيرة.

فاما القول الاول فحاصل كلامهم فيه : ان داود عشق امرأة اوريا، فاحتال بالوجوه الكثيرة حتى قتل زوجها ثم تزوج بها فأرسل الله ملكين فى صورة المتخاصمين فى واقعة شبيهة بواقعته، وعرضا تلك الواقعة عليه، فحكم داود بحكم لزم منه اعترافه بكونه مذنباً، ثم تنبه لذلك فأشتغل بالتوبة.

والذى ادين به واذهب اليه ان ذلك باطل ويدل عليه وجوه (الاول) ان هذه الحكاية لو نسبت الى افسق الناس وأشدهم فجوراً لاستنكف منها والرجل الحشوي الخبيث الذى يقرر تلك القصة لو نسب الى مثل هذا العمل لبالغ فى تنزيه نفسه وربما لعن من ينسبه اليها، واذا كان الامر كذلك فكيف يليق بالعاقل نسبة المعصوم اليه (الثاني) ان حاصل القصة يرجع الى أمرين الى السعي فى قتل رجل مسلم بغير حق والى الطمع فى زوجته (اما الاول) فأمر منكر، قال (ﷺ) : « من سعى فى دم مسلم ولو بشطر كلمة جاء يوم القيامة مكتوباً بين عينيه آيس من رحمة الله » (وأما الثاني) فمنكر عظيم، قال (ﷺ) :

---

(١) الاسرائيليات، ص ٢٠.

(٢) نفس المصدر، ص ٢٥.

«المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده» وان اوريا لم يسلم من داود لا فى روحه ولا فى منكوحه (والثالث) ان الله تعالى وصف داود (عليه السلام) قبل ذكر هذه القصة بالصفات العشرة المذكورة[1] ، ووصفه أيضاً بصفات كثيرة بعد ذكر هذه القصة ، وكل هذه الصفات تنافى كونه (عليه السلام) موصوفاً بهذا الفعل المنكر والعمل القبيح ...)[2] .

واما السيد المرتضى (قدس سره) فانه قال فى هذه الرواية : (فاما الرواية المدعاة فساقطة مردودة مرذولة لتضمنها خلاف ما يقتضيه العقول فى الأنبياء (عليهم السلام) وقد طعن فى رواتها بما هو معروف ولا حاجة لنا الى ذكره)[3] .

واعتمد الشيعة الامامية دليلاً عقلياً فى نفي المعصية والذنب عن الانبياء والرسل (عليهم السلام) فقالوا : (... انه تجب عصمتهم عن الذنوب كلها صغيرها وكبيرها والدليل عليه وجوه : احدها ان الغرض من بعثة الانبياء (عليهم السلام) انما يحصل بالعصمة فتجب العصمة تحصيلاً للغرض ، وبيان ذلك : ان المبعوث اليهم لو جوزوا الكذب على الانبياء والمعصية جوزوا فى أمرهم ونهيهم وأفعالهم التى أمروهم باتباعهم فيها ذلك وحينئذ لا ينقادون الى امتثال أوامرهم وذلك نقض للغرض من البعثة ، الثاني أن النبي تجب متابعته فاذا فعل معصية فاما ان تجب متابعته أو لا ، والثاني باطل لانتفاء فائدة البعثة والاول باطل لان المعصية لا يجوز فعلها ... الثالث انه اذا فعل معصية وجب الانكار عليه لعموم وجوب النهي عن المنكر وذلك يستلزم ايذاءه وهو منهي عنه وكل ذلك محال)[4] .

ومما يؤسف له ان سلطة الاتجاه التاريخي قد استطاعت أن تضرب بجذورها فى عمق تراثنا الاسلامي بحيث أصبح التخلص من كل تأثيراتها والخروج من تحت

---

(١) انظر الايات ١٧ ـ ٢٠ من سورة ص ، وتفسيرها : فى التفسير الكبير للفخر الرازي ، ج ٢٦، ص ١٨٣ ـ ١٩٢ .

(٢) الفخر الرازي : التفسير الكبير ، ج ٢٦ ، ص ١٨٩ .

(٣) كشف المراد ، ص ٣٤٩ .

(٤) كشف المراد ، ص ٣٤٩ .

نفوذها من أصعب الامور وأعسرها حتى على الباحث البصير ، فها هو الدكتور الذهبي أحد الباحثين المحدثين يقوم بمحاولة مهمة للكشف عن « الاسرائيليات فى التفسير والحديث » الا انه سرعان ما يقع من دون وعي وشعور فى المطب الذى يحذر الآخرين من الوقوع فيه ، فحينما يتحدث عن تأثير الاسرائيليات فى علوم الجدل والكلام يقول : (وعلوم الجدل والكلام تأثرت بالاسرائيليات أيضاً ، نتصفح ما بين أيدينا من كتب الجدل والمذاهب الكلامية ، فنجد بعض ما فيها من معتقدات لبعض الفرق قد تسرب لها عن طريق اليهود ، فابن الاثير يحدثنا فى تاريخه عن احمد بن أبي دؤاد : « أنه كان داعية الى القول بخلق القرآن وغيره من مذاهب المعتزلة وانه اخذ ذلك من بشر المريسي ، وأخذه بشر عن الجهم بن صفوان ، وأخذه جهم عن الجعد بن درهم ، وأخذه الجعد عن ابان بن سمعان ، وأخذه ابان عن طالوت ابن اخت لبيد بن الاعصم وختنه ، وأخذه طالوت عن لبيد بن الاعصم الذى سحر النبي (صلى الله عليه وآله) وكان لبيد يقول بخلق القرآن)[1] .

وما ينقله الذهبي عن ابن الاثير فيه اشارة الى قضية تاريخية مختلقة تفيد ان يهودياً منافقاً اسمه « لبيد بن الاعصم » قد سحر النبي (صلى الله عليه وآله) ، وقد روى هذه القضية عدة من المؤرخين والمفسرين ومنهم « ابن كثير » فى تفسيره ، اذ قال فى تفسير قوله تعالى فى سورة الفلق : ﴿ومن شر النفاثات فى العقد﴾ (الفلق ٤) ما نصه : (وفى الحديث الآخر ان جبريل جاء الى النبي (صلى الله عليه وآله) فقال اشتكيت يا محمد؟ فقال : « نعم » فقال : بسم الله ارقيك من كل داء يؤذيك ، ومن شر كل حاسد وعين الله يشفيك ولعل هذا كان من شكواه (صلى الله عليه وآله) حين سحر ثم عافاه الله تعالى وشفاه ورد كيد السحرة الحساد من اليهود فى رؤوسهم وجعل تدميرهم فى تدبيرهم وفضحهم ولكن مع هذا لم يعاتبه رسول الله (صلى الله عليه وآله) يوماً من الدهر بل كفى الله وشفى وعافى ، وقال الامام احمد حدثنا ابو معاوية حدثنا الاعمش عن يزيد بن حبان عن زيد بن ارقم قال : سحر النبي (صلى الله عليه وآله) رجل من اليهود فاشتكى لذلك اياماً قال : فجاءه جبرئيل فقال : أن رجلاً من اليهود سحرك

---

(١) الاسرائيليات ، ص ٢٤ .

وعقد لك عقداً فى بئر كذا وكذا فأرسل اليها من يجيء بها فبعث رسول الله (ﷺ) فاستخرجها فجاءه بها فحللها، قال: فقام رسول الله (ﷺ) كأنما نشط من عقال فما ذكر ذلك لليهودي ولا رآه فى وجهه حتى مات، ورواه النسائي عن هناد عن ابي معاوية محمد بن حازم الضرير)[1].

وقال القرطبي فى تفسيره: (ثبت فى الصحيحين من حديث عائشة ان النبي (ﷺ) سحره يهودي من يهود بني زريق، يقال له لبيد بن الاعصم، حتى يخيل اليه انه كان يفعل الشيء ولا يفعله، فمكث كذلك ما شاء الله ان يمكث ـ فى غير الصحيح: سنة ـ....)[2]

وقال القرطبي ايضاً: (وذكر القشيري فى تفسيره انه ورد فى الصحاح: ان غلاماً من اليهود كان يخدم النبي (ﷺ) فدست اليه اليهود، ولم يزالوا حتى اخذ مشاطة رأس النبي (ﷺ) والمشاطة (بضم الميم): ما يسقط من الشعر عند المشط، وأخذ عدة من أسنان مشطه، فأعطاها اليهود، فسحروه فيها، وكان الذى تولى ذلك لبيد بن الأعصم اليهودي وذكر نحو ما تقدم عن ابن عباس)[3].

وروى مثل ذلك البخاري فى صحيحه فقال: (حدثني عبد الله بن محمد قال: سمعت ابن عيينه يقول: أول من حدثنا به ابن جريج يقول: حدثني آل عروة عن عروة فسألت هشاماً عند فحدثنا عن ابيه عن عائشة ـ رضي الله عنها ـ قالت: كان رسول الله (ﷺ) سحر حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن، قال سفيان: وهذا اشد ما يكون من السحر اذا كان كذا، فقال: ياعائشة أعلمت ان الله قد افتاني فيما استفتيته فيه، أتاني رجلان فقعد احدهما عند رأسي والآخر عند رجلي، فقال الذى عند رأسي للآخر فما بال الرجل؟ قال: مطبوب، قال: ومن طبه؟ قال: لبيد بن اعصم رجل من زريق حليف ليهود كان منافقاً، قال وفيم؟ قال: فى مشط ومشاقة، قال: وأين؟ قال: فى جف طلعة ذكر تحت

---

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ج ٤، ص ٦١٤.

(٢) الجامع لاحكام القرآن، ج ٢٠، ص ٢٥٣.

(٣) نفس المصدر، ص ٢٥٤.

رعوفة في بئر روان ، قالت : فأتى النبي (ﷺ) البئر حتى استخرجه ، فقال : هذه البئر التي اريتها وكأن ماءها نقاعة الحناء وكأن نخلها رؤوس الشياطين ، قال : فاستخرج قالت : فقلت : أفلا أي تنشرت ، فقال : اما والله فقد شفاني ، وأكره ان اثير على احد من الناس شراً)[١] .

وهذه القضية من الواضح انها من مختلقات القصاص والمحدثين ، ولذا قال الشيخ الطوسي ـ أعلى الله مقامه ـ في التبيان : (ولا يجوز أن يكون النبي (ﷺ) سحر على ما رواه القصاص الجهال ، لان من يوصف بأنه مسحور ، فقد خبل عقله ، وقد انكر الله تعالى ذلك في قوله : ﴿ وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلاً مسحوراً ﴾ ، ولكن قد يجوز أن يكون بعض اليهود اجتهد في ذلك فلم يقدر عليه ، فأطلع الله نبيه على ما فعله حتى استخرج ما فعلوه من التمويه ، وكان دلالة على صدقه ومعجزة له)[٢] .

وأما العلامة الطباطبائي (قدس سره) فقد ذهب في « الميزان في تفسير القرآن » الى انه لا مانع من قبول الروايات التي تقول بأن النبي (ﷺ) قد سحر ما دام المقصود انه اصيب بضرر السحر في بدنه لا في عقله فقال : (وما استشكل به بعضهم في مضمون الروايات ان النبي (ﷺ) كان مصوناً من تاثير السحر كيف ؟ وقد قال الله تعالى : ﴿ وقال الظالمون ان تتبعون الا رجلاً مسحوراً انظر كيف ضربوا لك الامثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلاً ﴾ (الفرقان ٩) .

يدفعه ان مرادهم بالمسحور والمجنون بفساد العقل بالسحر واما تأثره عن السحر بمرض يصيبه في بدنه ونحوه فلا دليل على مصونيته منه)[٣] .

ولكن ماتفيده تعابير عائشة التي نسب اليها رواية القصة ان النبي (ﷺ) قد أثر السحر في عقله وادراكه ، إذ هي تقول : (... حتى يخيل اليه أنه كان يفعل الشيء ولا يفعله) أو (سحر حتى كان يرى أنه يأتي النساء ولا يأتيهن) ، ومثل هذا الامر ينبغي

---

(١) محمد بن اسماعيل البخاري : صحيح البخاري بحاشية السندي ، ج ٤ ، ص ٢٠ ـ ٢١ .
(٢) الشيخ الطوسي : التبيان في تفسير القرآن ، ج ١٠ ، ص ٤٣٤ .
(٣) الميزان في تفسير القرآن ، ج ٢٠ ، ص ٣٩٣ ـ ٣٩٤ .

تنزيه النبي (صلى الله عليه وآله) عنه ولا يصح نسبته اليه اذ هو اكمل الناس عـقلاً وأرجـحهم حلماً.

وعلى كل حال فسواء صحت هذه القصة أم لا فان الذى يلزم الالتفات اليه ان الحوادث التاريخية على فرض صحتها ووقوعها لا يمكن أن تجعل مستنداً لالغاء أمر من أمور العقيدة الدينية التى ثبتت بالبرهان القطعي والدليل العقلي ، وهذا المبدأ نلمح تأسيسه فى جواب السيد المرتضى (قدس سره) عن الشبهة التى تنطلق فى التشكيك فى امامة امير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) على اساس قبوله بالتحكيم فى وقعة صفين[1] ، إذ يجيب عنها قائلاً : (**قلنا كل أمر ثبت بدليل قاطع غير محتمل فليس يجوز ان نرجع عنه ونشكك فيه لأجل امر محتمل وقد ثبتت امامة أمير المؤمنين (عليه السلام) وعـصمته وطهارته من الخطأ وبراءته من الذنوب والعيوب بأدلة عقلية وسمعية فليس يجوز ان نرجع عن ذلك اجمع ولا عن شيء منه لما وقع من التحكيم المحتمل للصواب بظاهره وقبل النظر فيه كاحتماله للخطأ ولو كان ظاهره اقرب الى الخطأ وأدنى الى مخالفة الصواب ، بل الواجب فى ذلك القطع على مطابقة ما ظهر من المحتمل لما ثبت بالدليل وصرف ما له ظاهر عن ظاهره والعدول به الى موافقة مدلول الدلالة التى لا يختلف مدلولها و لا يتطرق عليها التأويل ، وهذا فعلنا فيما ورد من آي القرآن التى تخالف بظاهرها الادلة العقلية مما يتعلق به الملحدون أو المجبرة أو المشبهة ...**)[2] .

وبهذا ننهي الحديث عن الاتجاه التاريخي والدور الذى يمكن لهذا الاتجاه أن يمارسه فى تشكيل العقيدة فى ظل الغفلة والتساهل والسذاجة فى قبول الحوادث التى يرويها التاريخ والتى تصادم الاصول الاعتقادية التى ينبغي ان تكون حاكمة فى رفض أو قبول مدلول الحدث التاريخي ، لا أن يكون مدلول الحدث التاريخي هو المؤسس والحاكم فى الشأن العقيدي ، وننتقل الآن للبحث عـن الاتجـاه الثـالث

---

(١) انظر السيد المرتضى : تنزيه الانبياء ، ص ١٤٤ .

(٢) المصدر السابق ، ص ١٤٥ .

والأخير من الاتجاهات النصوصية التي يمكن أن تمارس دوراً خاطئاً في تأسيس المعتقد الدني وهو :

ثالثا : الاتجاه اللغوي : يتبنى هذا الاتجاه تأسيس المعتقد الديني على ضوء المداليل اللغوية التي تفيدها ظواهر الكلمات ، فهو بذلك يجعل اللغة هي الحكم والمرجع في أثبات الامور العقيدية ، وقبل أن نسعى لبيان بعض النماذج والشواهد التي تنطلق في عملية تأسيس العقيدة من وحي هذا الاتجاه ، فاننا نرغب في التوقف عند مسألة ترتبط بالجانب العقيدي أشد الارتباط ويحاول البعض أن يستصدر الحكم فيها من خلال هذا المنهج أو الاتجاه اللغوي نفسه ، وهذه المسألة هي مسألة « العقل » آلة الفكر والفهم ، والاهم من ذلك انها الوسيلة الاساسية في تأسيس المعتقد الديني كما أشرنا الى ذلك في مقدمة البحث .

فلقد حاول الباحث المعاصر الدكتور محمد عابد الجابري ان يثبت في الفصل الاول من كتابه « تكوين العقل العربي » ، ان « العقل » في الثقافة العربية والاسلامية ذو طابع معياري تقييمي فهو يهتم دائماً بتقييم الاشياء والحكم عليها لا بادراكها ووصفها على ما هي عليه كما هو الشأن في العقل الغربي ، أي العقل في الثقافة الغربية ، وهو ينطلق في ذلك من المعاني التي تذكرها قواميس اللغة العربية لكلمة « عقل » ومشتقاتها ، فـ **(اذا كان مفهوم العقل في الثقافة اليونانية والثقافة الاوروبية الحديثة المعاصرة يرتبط بـ « ادراك الاسباب » أي بالمعرفة ، كما بينا ذلك قبل ، فان معنى « العقل » في اللغة العربية : وبالتالي في الفكر العربي يرتبط اساساً بالسلوك والاخلاق نجد هذا واضحاً في مختلف الدلالات التي يعطيها القاموس العربي لمادة « ع . ق . ل » حيث يكاد يكون الارتباط بين تلك الدلالات وبين السلوك الاخلاقي عاماً وضرورياً)**(١) .

ويؤكد الجابري هذا الاستنتاج بقوله : **(ومن هنا يمكن القول ان « العقل » في التصور الذى تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانية**

---

(١) محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٩ ـ ٣٠ .

وأحكامها القيمية ، فهو فى نفس الوقت عقل وقلب ، وفكر ووجدان ، وتأمل وعبرة ، أما فى التصور الذى تنقله اللغات الاوروبية فالعقل مرتبط دوماً بالموضوع فهو أما نظام الوجود ، واما ادراك هذا النظام ، أو القوة المدركة)[١] .

والنتيجة التى يخلص اليها الباحث المذكور (أن « العقل العربي » تحكمه النظرة المعيارية الى الاشياء ، ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه فى التفكير الذى يبحث للاشياء عن مكانها وموقعها فى منظومة القيم التى يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً ، وهذا فى مقابل النظرة الموضوعية التى تبحث فى الاشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها ، ان النظرة المعيارية نظرة اختزالية ، تختصر الشيء فى قيمته ، وبالتالي فى المعنى الذى يضيفه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة ، اما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية ، تحلل الشيء الى عناصره الاساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ما هو جوهري فيه)[٢] ، ومن هنا فانه يمكننا القول : (... ان النظرة الموضوعية هذه تختلف عن النظرة الذاتية من حيث انها تعتمد الاستدلال والبرهان لا الحدس والوجدان)[٣] .

ورغم أن نظرية الباحث فى « العقل » والتى على اساسها يقيم التفريق المذكور بين معنى « العقل » فى الثقافة العربية الاسلامية ومعناه فى الثقافة اليونانية والثقافة الاوروبية الحديثة والمعاصرة ، تتضمن العديد من التفاصيل والجزئيات التى لا يمكن أن تفهم النظرية بتمامها الا فى سياقها ، الا ان مكمن الخطأ فى النظرية هو محاولة الاستناد الى الدلالات اللغوية لمعنى العقل فى الثقافة العربية الاسلامية لاثبات ان العقل فى هذه الثقافة ذو نظرة معيارية قيمية ، وبالتالي فهو لا يرقى الى مستوى العقل فى الثقافة اليونانية والاوروبية الذى تحكمه النظرة الموضوعية

---

(١) نفس المصدر ، ص ٣١.

(٢) نفس المصدر ، ص ٣١ـ ٣٢.

(٣)نفس المصدر ، ص ٣٣.

للاشياء .

وهذه النظرية بالاضافة الى كونها تحطم الاسس النظرية للاستدلال العقلي التى هي من المشتركات البشرية التى لا يفترق فيها أهل ثقافة معينة عن أهل ثقافة أخرى ، وهو ما يصرح الباحث بخلافه حينما يقول : (**أن العقل العربي هو حتى فى مظهره الفاعل ، من نتاج الثقافة العربية ، وكذلك الشأن بالنسبة لأية ثقافة أخرى والعقل المنتمي اليها ، الشيء الذى يخفف من الاعتراض القائل بـ« كلية » العقل أو «كونيته» فالعقل كوني ومبادئه كلية وضرورية ... نعم ولكن فقط داخل ثقافة معينة أو انماط ثقافية متشابهة**)[1] ، فانها تبتعد عن الموضوعية حينما تريد أن تستخرج معنى العقل والدور الذى قام به هذا العقل فى الثقافة العربية الاسلامية من خلال لغة هذه الثقافة، وذلك أولاً : لان اللغة انما تعين موارد استعمال الكلمة ، والاستعمال ـ كما قيل ـ اعم من الحقيقة والمجاز ، وثانياً : ان اللغة مظهر من مظاهر الثقافة العربية والاسلامية وليست هي المظهر الوحيد من مظاهر هذه الثقافة الذى يتكلم عن العقل ويحدد معناه ، وثالثاً : ان البحث عن العقل : معناه وحقيقته ووجوده ووظيفته، هي من مختصات البحث الفلسفي أولاً وبالذات لان مهمة الفلسفة ادراك حقائق الاشياء بعد اثبات وجودها ، ومن المعلوم ان أي فيلسوف حينما يبحث عن حقائق الاشياء ووجوداتها فهو لا يخضع للمداليل التى تعطيها اللغة للكلمات حتى لغته التى يتكلم بها ، وهذا ما نلاحظه فى جواب « صدر المتألهين » على شبهة لـ « شيخ الاشراق السهروردي » حاول من خلالها اثبات اصالة الماهية واعتبارية الوجود بالاستناد الى المدلول اللغوي لكلمة (الموجود) ، إذ يقول صدر المتألهين (قدس سره) شارحاً هذه الشبهة ومجيباً عنها : (**وبذلك يندفع ما قيل أيضاً من انه اذا اخذ كون الوجود موجوداً انه عبارة عن نفس الوجود ، فلم يكن حمله على الوجود وغيره بمعنى واحد ، اذ مفهومه فى الاشياء انه شيء له الوجود ، وفى نفس الوجود انه هو الوجود ،**

---

(١) نفس المصدر ، ص ١٦ .

ونحن لا نطلق على الجميع الا بمعنى واحد ، واذ ذاك فلابد من اخذ كون الوجود موجوداً كما فى سائر الاشياء وهو انه شيء له الوجود ، ويلزم منه أن يكون للوجود وجود الى غير النهاية وعاد الكلام جذعاً .

لاننا نقول : هذا الاختلاف بين الاشياء وبين الوجود ليس فى مفهوم الموجود بل المفهوم واحد عندهم فى الجميع سواءً طابق اطلاقهم عرف اللغويين أم لا ...)[1].

ومن هنا فان أياً من فلاسفة ومتكلمي الاسلام لم ينطلق من المداليل اللغوية لكلمة « العقل » التى تذكرها معاجم وقواميس اللغة فى تفسير معنى « العقل » بل كانت محاولاتهم فى تحديد وتفسير العقل تبتنى على اساس السعي لتقديم فهم واقعي للعقل من دون ارتباط بأي لغة أو ثقافة ، فالعلامة الحلي مثلاً فى « كشف المراد فى شرح الاعتقاد » حينما يحاول أن يقدم تفسيراً للعقل يقول : (المسألة العشرون : فى تفسير العقل » .

قال : والعقل غريزة يلزمها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات .

اقول : هذا هو المحقق فى تفسير العقل ، وقد فسره قوم بانه العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات لامتناع انفكاك احدهما عن الآخر ، وهو ضعيف لعدم الملازمة بين التلازم والاتحاد .

قال : ويطلق على غيره بالاشتراك .

أقول : لفظة العقل مشتركة بين قوى النفس الانسانية وبين الموجود المجرد فى ذاته وفعله معاً ويندرج تحته عند الاوائل عقول عشرة سبق البحث عنها .

اما القوى النفسانية فيقال عقل علمي وعقل عملي ، اما العلمي فأول مراتبه الهيولاني وهو الذى من شأنه الاستعداد المحض من غير حصول علم ضروري أو كسبي .

وثانيها العقل بالملكة وهو الذى استعد بحصول العلوم الضرورية لادراك النظريات فصار له بتلك الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات وأعلى درجات هذه المرتبة

---

(١) الحكمة المتعالية ، ج ١ ، ص ٤١ .

ما يسمى القوة القدسية وأدناها مرتبة البليد ، الذى تثبت أفكاره دون حصول مطالبه ، وبين هاتين الدرجتين درجات متفاوتة فى القرب والبعد بحسب شدة الاستعداد وضعفه .

وثالثها العقل بالفعل وهو ان تكون النفس بحيث متى شاءت استحضرت العلوم النظرية المكتسبة من العلوم الضرورية لا على انها بالفعل موجودة .

ورابعها العقل المستفاد وهو حصول تلك النظريات بالفعل وهو آخر درجات كمال النفس فى هذه القوة .

واما العملي فيطلق على القوة التى باعتبارها يحصل التميز بين الامور الحسنة والقبيحة ، وعلى المقدمات التى يستنبط بها الامور الحسنة والقبيحة ، وعلى فعل الامور الحسنة والقبيحة)[1] .

وهذا التصور المذكور عن العقل ومراتبه هو الذى دأب فلاسفة ومتكلمو الاسلام عرباً كانوا أم غيرهم ، على تقديمه والقول به ، ابتداءً من الكندي أول فيلسوف عربي وحتى آخرهم ، وهذا لا يعني انهم كانوا متفقين تمام الاتفاق فى تصورهم عن العقل بل كانت توجد بين الواحد منهم والآخر بعض الاختلافات الجزئية ولكن لا بنحو التناقض والتباين التام بل كانت مشتركاتهم اكثر من موارد اختلافهم ، فالكندي مثلاً ـ كما ينقل عنه ـ كان يرى أن العقل على أربعة اقسام أيضاً ، ولكن (أولها العقل الذى هو بالفعل دائماً ، وهو الله أو العقل الاول ، الذى هو علة كل معقول فى الوجود ، وثانيها العقل الذى هو نفس الانسان بالقوة ، وثالثها العقل بالملكة ، وهو الذى يكون فى نفس الانسان بالفعل ، ويستطيع استعماله متى اراده ، كقدرة الكاتب على الكتابة ، ورابعها العقل البرهاني وهو فعل تبين به النفس عما هو فيها بالفعل وذلك هو فعل الانسان ذاته ، خلافاً لخروج العقل من القوة الى الفعل لانه يكون من فعل الله ...)[2] .

وعلى كل حال فسواء توافقت وتطابقت تصورات الفلاسفة والمتكلمين

---

(١) كشف المراد ، ص ٢٣٤ ـ ٢٣٥ .

(٢) جورج طرابيشي ، معجم الفلاسفة ، ص ٤٨٨ .

والعقليين فى حقيقة العقل ومراتبه أم لا ، فان الذى يعنينا اثباته هو ان كل هؤلاء لم يكونوا يتأثرون بمداليل اللغة واصطلاحات اللغويين فى بحثهم النظري عن هذه المسألة ، فلا معنى للقول بأن العقل فى الثقافة العربية الاسلامية ذو طابع معياري تقييمي ، الا ان يقصد بذلك العقل ا لعملي اذ وظيفته تقييم الامور والحكم عليها كما مر فى تعريفه عند العلامة الحلي ، والعقل بهذا المعنى كما يوجد فى الثقافة العربية الاسلامية فانه يوجد أيضاً عند أهل الثقافات الاخرى ولو لم يذكر له اسماً ، وذلك لان تقسيم العقل الى عقل نظري وعقل عملي هما تقسيمان للعقل الانساني بغض النظر عن لغة وثقافة وقومية صاحب العقل .

وبعد هذا ... فلنحاول التعرض لبعض النماذج التى رامت تأسيس المعتقد الديني على ضوء النص اللغوي :

النوذج الاول : وهو نص محاورة تدور بين بشر بن غياث المريسي(١) ، ورجل من أهل مكة المكرمة اسمه عبد العزيز بن يحيى الكناني فى مسألة خلق القرآن ، هذه المسألة التى يقول عنها الامام محمد أبو زهرة فى كتابه « تاريخ الجدل » :

(هذه مسألة شغلت الفكر الاسلامي فى عصور ثلاثة من خلفاء بني العباس : المأمون ، والمعتصم ، والواثق ابتلى فيها العلماء ، واضطربت فيها النفوس ، وأرهقت فيها حرية العقيدة وحرية الرأي ...)(٢) .

وينقل ابو زهرة عن « سرح العيون » أنه **(يروى أن أول من تكلم فيها الجعد بن درهم فى العصر الاموي ، فقد كان يقول بخلق القرآن ، فقتله خالد بن عبد الله القسري يوم الاضحى بالكوفة ، وكان والياً عليها ، أتى به فى الوثاق فصلى وخطب ، ثم قال فى آخر خطبته : انصرفوا ، وضحوا بضحاياكم ، فقبل أن نعارضكم فاني اريد اليوم أن أضحي**

---

(١) انظر ترجمته فى وفيات الاعيان ، ج ١ ، ص ٢٧٧ ـ ٢٧٨ ولسان الميزان لابن حجر العسقلاني ، ج ٢ ، ص ٢٩ ، رقم ١٠٤ .

(٢) الامام أبو زهرة : تاريخ الجدل ، ص ٢٥١ .

بالجعد بن درهم ، فانه يقول ما كلم الله موسى تكليماً ، ولا اتخذ الله ابراهيم خليلاً ، تعالى الله عما يقول علواً كبيراً ، ثم نزل وحز رأسه بالسكين بيده)[١] .

ويقول ابو زهرة أيضاً : (... وكان الفقهاء يساقون من الامصار الى بغداد ، ليختبروا فى هذه المسألة ، ويفتش عن خبايا قلوبهم ، وممن نزل به ذلك يوسف بن يحيى البويطي الفقيه المصري صاحب الامام الشافعي ، فقد دعى للقول بما يقولون فامتنع ، فحمل مقيداً مغلولاً حتى مات فى اصفاده ، محتسباً ذلك عند ربه ، ومنهم نعيم بن حماد ، فقد مات فى سجن الواثق مقيداً لذلك ، ومنهم احمد بن نصر الخزاعي قتله الواثق وصلبه ، لامتناعه عن الخوض فيما يخوضون فيه ، وقد قيل ان ثمامة بن اشرس هو الذى سعى به اليه ، ويروى ان الواثق ندم على قتله ، وعاتب ثمامة وكل من اشار اليه بقتله)[٢] .

وفى ترجمة احمد بن حنبل يقول صاحب وفيات الاعيان : (... ودعي الى القول بخلق القرآن ايام المعتصم وكان أمياً لا يقرأ ولا يكتب ، فقال أحمد : انا رجل علمت علماً ولم اعلم فيه بهذا ، فأحضر له الفقهاء ، والقضاة فناظروه ، فلم يجب فضرب وحبس وهو مصر على الامتناع ، وكان ضربه فى العشر الاخير من شهر رمضان سنة عشرين ومائتين ، وكانت مدة حبسه الى ان خلي عنه ثمانية وعشرين يوماً وبقي الى ان مات المعتصم فلما ولى الواثق منعه من الخروج من داره الى ان أخرجه المتوكل وخلع عليه وأكرمه ورفع المحنة فى خلق القرآن)[٣] .

ويشير بعض الكتاب المعاصرين الى التأثيرات والنتائج السلبية التى تولدت عن هذا الصراع العقائدي بقوله : (وكان من شدة الواثق فى المحنة وما سبق من أعمال المأمون والمعتصم أن ضجر الناس وتذمروا ورتبوا مؤامرة لقلب نظام الحكم بزعامة احمد

---

(١) نفس المصدر .

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٥٦ .

(٣) انظر : وفيات الاعيان : ج ١ ، ص ٦٤ ، والمعتزلة والفكر الحر : عادل العوا ، ص ٢٧٥ ـ ٢٧٨ .

بن نصر الخزاعي ، وكان من وجهاء بغداد ، يخالف من يقول بخلق القرآن ، ولا يتورع في مجلسه عن التهجم على الواثق بقوله : هذا الخنزير ، وهذا الكافر وقد كان بين احمد بن نصر وبين احمد بن أبي دؤاد[1] خلاف نجم عن ان الاخير رد الاول خائباً في بعض الامور التى قصده بها فخرج ابن نصر مع صحب له في ناحية صحراء ابي السرى ولكن سرعان ما القي عليهم القبض ، وسيق ابن نصر الى الواثق فامتحنه في خلق القرآن ، فامتنع ابن نصر

---

(١) هو ابو عبد الله احمد بن أبي دواد المعتزلي قاضي القضاة في خلافة المعتصم العباسي ومواقفه مشهورة ومعروفة في قضية خلق القرآن ، وقد امتحن ابن ابي دواد الامام احمد بن حنبل والزمه بالقول بخلق القرآن في شهر رمضان عام ٢٢٠ هـ.

وقد بغضه عامة أهل السنة لتشدده في القول بخلق القرآن ومعاقبته من لم يوافقه في مذهبه ، وتحريضه الواثق بعد المعتصم على امتحان الناس في القول بخلق القرآن ، وقد بقي في منصبه الى ان عزله المتوكل ، وذكر السيوطي في تاريخ الخلفاء في حوادث سنة ٢٣١ : « وفي هذه السنة استفك من الروم الفا وستمائة اسير مسلم ، فقال ابن ابي دؤاد ـ قبحه الله ـ من قال من الاسارى « القرآن مخلوق » خلصوه واعطوه دينارين ، ومن امتنع دعوه في الاسر .

وقال الخطيب كان احمد بن أبي دؤاد قد استولى على الواثق ، وحمله على التشدد في المحنة ، ودعا الناس الى القول بخلق القرآن ، ويقال : انه رجع عنه قبل موته .

وقال غيره : حمل اليه رجل فيمن حمل مكبل بالحديد من بلاده ، فلما دخل ـ وابن أبي دؤاد حاضر ـ قال المقيد : أخبرني عن هذا الرأي الذى دعوتم الناس اليه ، أعلمه رسول الله عليه الصلاة والسلام فلم يدع الناس اليه ، أم شيء لم يعلمه ؟ قال ابن ابي دؤاد : بل علمه ، قال : فكان يسعه ان لا يدعو الناس اليه وانتم لايسعكم ؟ قال : فبهتوا ، وضحك الواثق ، وقام قابضا على فمه ، ودخل بيتا ومد رجليه وهو يقول : وسع النبي صلى الله عليه وسلم ان يسكت عنه ولا يسعنا ، فأمر له أن يعطي ثلثمائة دينار ، وان يرد الى بلده ، ولم يمتحن احدا بعدها ، ومقت ابن ابي دؤاد من يومئذ .

وفي حوادث سنة ٢٣٤ هـ قال : « وفي هذه السنة اصاب ابن أبي دؤاد فالج صيره حجرا ملقى ، فلا آجره الله » .

عن اقراره على القول فى خلق القرآن فشتمه الواثق ورد ابن نصر الشتيمة فضربه الواثق ثم تقدم الجلاد فضرب عنقه وحز راسه ، وطعنه الواثق نفسه فى بطنه بصمصامة كانت لعمرو بن معد يكرب وأمر الواثق بصلب جسده عند بابك ا لخرمي فى سامراء وعلق رأسه فى بغداد تشفياً او عبرة لمن يعتبر !)[1].

وأما المحاورة التى أشرنا اليها فى ما تقدم والتى يبرز فيها الاستناد الى اللغة فى تأسيس المعتقد الديني فهي ما يحكيه أبو زهرة فى « تاريخ الجدل » بقوله : (لما اعلن المأمون القول بخلق القرآن وزخرت مجالسه بالمناقشة فيه قبل نزول المحنة وبعدها ، تقدم رجل من أهل مكة المكرمة اسمه عبد العزيز بن يحيى الكناني لاعلان رأيه فى هذا المقام ، وهو انكار ما يدعون ، فرحل الى بغداد ، ووقف فى مسجد الرصافة ، وقال بصوت جهير يسمعه كل من فى المسجد : القرآن كلام الله منزل غير مخلوق ، فحمل الى المأمون : وشارك الناس فى مجلس مناظرته ، وتقدم لاقناعه وافهامه بشر بن غياث المريسي الفـقيه الذى قدمنا الكلام فى بعض شأنه ، وقد دون عبد العزيز تلك المناظرة فى رسالة سماها الحيدة ، وها نحن أولاء ، نقتبس لك منها شيئاً يدل على نسقها وأساليب الجدل فيها :

قال بشر (مستدلاً على خلق القرآن) قال الله تعالى : (إنا جعلناه قرآناً عربياً) .

قال عبد العزيز : أي شيء فى هذا من الحجة والدليل على خلقه ؟

فقال بشر : هل فى الخلق احد يشك فى هذا ، أو يخالف عليه ، أن معنى جعلناه خلقناه .

قال عبد العزيز : يا أمير المؤمنين ان القرآن نزل بلسانك ولسان قومك ، وأنت اعلم أهل الارض بلغة قومك ، ولغة العرب كلها ، ومعاني كلامها ، وبشر رجل من ابناء العجم[2] ،

---

(١) عادل العوا : المعتزلة والفكر الحر ، ص ٢٧٩ . وانظر : تاريخ الخلفاء ، ص ٣٤١.

(٢) قال إبن العماد الحنبلي فى شذرات الذهب فى اخبار مـن ذهب ، ج ٢ ، ص ٤٤ ، فى ذكـر حوادث سنة ٢١٨ هـ ومن توفى فيها : « وفيها بشر المريسي الفقيه المتكلم وكان داعية للقول بخلق القرآن ، هلك فى آخر السنة ، ولم يشيعه احد من العلماء وحكم بكفره طائفة من الائمة . روى عن حماد بن سلمة وعاش نيفا وسبعين سنة ، قاله فى العبر ، وقال ابن الاهدل : كان مرجئا داعية ←

يتأمل كتاب الله تعالى ، على غير ما أنزل الله ، وغير ما عناه الله عز وجل ، ويحرفه عن مواضعه ، ويبدل معانيه ، ويقول ما تنكره العرب وكلامها ولغاتها ، وانت اعلم خلق الله بذلك ، وانما يكفر بشر الناس ، ويستبيح دماءهم بتأويل ، لا بتنزيل .

قال بشر : « جاء الحق وزهق الباطل ، ان الباطل كان زهوقاً » ، يروغ عبد العزيز إلى الكلام والخطب والاستعانة بأمير المؤمنين ، لينقطع المجلس ... قد أتيتك بما لا تقدر على رده ، ولا التشبيه فيه لينقطع المجلس بثبات الحجة عليك ، وايجاب العقوبة لك ، فان كان عندك شيء فتكلم به ، والا فقد قطع الله مقالتك ، وأدحض حجتك .

قال عبد العزيز : يابشر ، اخبرني عن (جعل) هذا الحرف لحكم لا يحتمل غير الخلق ؟

قال بشر : لا ، وما بين جعل وخلق عندي فرق ، ولا عند غيري من سائر الناس من العرب والعجم ، ولايتعارف الناس إلا هذا .

قال عبد العزيز : اخبرني عن نفسك ودع ذكر العرب وسائر الناس فأنا من الناس ، ومن الخلق ، ومن العرب ، وانا اخالفك على هذا وكذلك سائر العرب يخالفونك .

قال بشر : هذه دعوى منك على العرب ، وكل العرب والعجم يقولون ما قلت انا ، وما يخالف فى هذا غيرك .

قال عبد العزيز : أخبرني يابشر : إجماع العرب والعجم بزعمك أن جعل وخلق واحد لا فرق بينهما فى هذا الحرف وحده ، أو فى سائر ما فى القرآن من (جعل) .

قال بشر : بل ما فى سائر القرآن من جعل ، وسائر ما فى الكلام والاخبار والاشعار .

قال عبد العزيز : قد حفظ عليك امير المؤمنين ما قلت ، وشهد به عليك .

قال بشر : انا اعيد عليك هذا القول متى شئت ولا أرجع عنه ولا اخالفه .

قال عبد العزيز لبشر : زعمت أن معنى (جعلناه قرآناً عربياً) خلقناه قرآناً عربياً ؟ قال : نعم هكذا .

←الارجاء واليه تنسب طائفة المريسية المرجئة ، كان ابوه يهوديا صباغا فى الكوفة ، وكان يناظر الشافعي وهو لا يعرف النحو فيلحن لحنا فاحشا . انتهى » .

قال عبد العزيز : قال الله عز وجل : (وأوفوا بعهد الله اذا عاهدتم ، ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها ، وقد جعلتم الله عليكم كفيلاً) . خلقتم الله عليكم كفيلاً ، لا معنى له عند بشر غير هذا .. ومن قال هذا فقد أعظم الفرية على الله عز وجل ، وكفر به ، وحل دمه باجماع الامة ، وقال الله عز وجل : (ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم) فزعم بشر ان معنى ولا تجعلوا الله ولا تخلقوا الله ، لا معنى له عنده غير ذاك ... وكل من قال هذا من الخلق فهو كافر حلال الدم باجماع الامة ، لانه حكى ان الله اخبر بمثل هذا ، وقال الله عز وجل : (ويجعلون لله البنات سبحانه) فزعم بشر ان معنى ويجعلون لله البنات ، يخلقون لله البنات ، لا معنى لذلك غير هذا .

فقال المأمون : ما اقبح هذه المقالة ، وأشنعها .. فحسبك ياعبد العزيز ، فقد صح قولك ، وأقر بشر بما حكيت عنه ، وكفر نفسه من حيث لم يدر ...)(١) .

والذى نلاحظه فى هذه المحاورة هو كيف يتم تأسيس أمر من أمور العقيدة على ضوء اللغة وبعيداً عن الاستناد الى حجج العقل التى هي الحكم والمرجع فى المسألة العقيدية ، وعلى هذا النسق تواصل الاخذ والرد فى هذه المسألة العقيدية ، فأحمد بن حنبل ـ على سبيل المثال ـ كان يعتقد (أن القرآن غير مخلوق . وقد شرح رأيه هذا بتفصيل فى رسالة كتبها بعنوان (الرد على الزنادقة والجهمية فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله) ، وهو هنا يرد على ما استند اليه الجهمية والمعتزلة من الاستشهاد بالاية : (انا جعلناه قرآناً عربياً) (الزخرف ٣) ، وقولهم ان (الجعل) هو الخلق ، وهذا نص بأن القرآن مخلوق ، فيقول ابن حنبل فى رد هذا الدليل بان كلمة (جعل) وردت فى القرآن بمعنيين : بمعنى (خلق) وبمعنى (فعل) . فمن أمثلة المعنى الاول فى القرآن : (الحمد لله الذى خلق السموات والارض وجعل الظلمات والنور) (الانعام ١) ، أي خلق الظلمات والنور . ومن أمثلة المعنى الثاني ما جاء فى القرآن على صورة خطاب من الله الى ابراهيم الخليل : (اني جاعلك للناس إماماً) (البقرة ١٢٤) . وكلمة (جاعلك) هنا لا تعني (خالقك

---

(١) تاريخ الجدل ، ص ٢٥٩ ـ ٢٦١ .

إماماً) لان ابراهيم مخلوق قبل أن يكون إماماً ، اذن معنى (الجعل) فى مثل هذه الآية غير الخلق ، بل معناه الفعل ، وبهذا المعنى نفسه تفسر (إنا جعلناه قرآناً عربياً) . فالقرآن ـ اذن ـ فعل من افعال الله)[1] .

ويذكر السيوطي فى « تاريخ الخلفاء » محاورة قصيرة للغاية فى مسألة خلق القرآن تدور بين ابن البكاء الاكبر وبين اسحاق بن ابراهيم ، وفى هذه المحاورة يتجلى الاعتماد المطلق على اللغة فى تأسيس العقيدة والذى يصل الى احد المغالطة المفضوحة ، فقد كتب المأمون فى سنة ٢١٨ الى نائبه على بغداد اسحاق بن ابراهيم الخزاعي ابن عم طاهر بن الحسين كتاباً يأمره فيه بامتحان الناس فى خلق القرآن[2] ، فأحضر اسحاق بن ابراهيم جماعة فيهم ابن البكاء الاكبر وسألهم عن رأيهم فى خلق القرآن ، فـ**(قال ابن البكاء الاكبر : اقول : القرآن مجعول ومحدث لورود النص بذلك ، فقال له اسحاق بن ابراهيم : والمجعول مخلوق ؟ قال : نعم ، قال : فالقرآن مخلوق ؟ قال : لا اقول مخلوق)**[3] .

ولقد اوصل هذا الاتجاه اللغوي فى تقرير مطالب العقيدة اصحابه الى تنحية العقل عن فاعليته فى تشييد مباني العقيدة ، والقول بآراء فى غاية السفه والنقص ومن هنا قال العلامة الحلي فى ابطال قول الاشاعرة بقدم القرآن : **(وخالفت الاشاعرة جميع العقلاء فى ذلك ، فجعلوا كلامه تعالى قديماً لم يزل معه ، وانه تعالى فى الازل يخاطب العقلاء المعدومين .**

واثبات ذلك فى غاية السفه والنقص فى حقه تعالى ، فان الواحد منا لو جلس فى بيت وحده منفرداً ، وقال : ياسالم قم ، ويا غانم اضرب ، وياسعيد كل ، ولا احد عنده من

---

(١) النزعات المادية ، ج ١ ، ص ٦٩٨ .

(٢) انظر كتاب المأمون فى تاريخ الخلفاء للسيوطي ، ص ٣٠٨ ـ ٣٠٩ ، وفى تاريخ الطبري ، ج ٧ ، ص ١٩٥ ـ ٢٠٠ .

(٣) تاريخ الخلفاء ، ص ٣١٠ ـ ٣١١ .

هؤلاء ، عدَّه كل عاقل سفيهاً ، جاهلاً ، عادماً للتحصيل ، فكيف يجوز منهم نسبة هذا العقل[1] الدال على السفه والجهل ، والحماقة اليه تعالى ؟)[2] .

ومن نتائج هذا المنهج العقيم فى تأسيس المعتقد الديني أن خالف بعض القائلين بقدم القرآن وجدانهم فضلاً عن عقولهم فقالوا : بان الجلد والغلاف قديمان[3] ، وفسر الچلبي فى حاشيته على « شرح المواقف » كلامهم هذا بقوله : (كأنهم يزعمون ان الجلد والغلاف كانا كامنين قديمين فبرزا بعمل الجلد ، واما ما نقل عن بعضهم من ان الجسم الذى كتب به القرآن فانتظم حروفاً ورقوماً هو بعينه كلام الله تعالى وقد صار قديماً بعدما كان حادثاً فمعناه قد ظهر قدمه بعدما كان فى صورة الحادث ، وعلى أي معنى حمل كلامهم لا يخرج عن كونه من آثار جهلهم)[4] .

هذا هو النموذج الاول من النماذج التى أردنا الاشارة اليها كشاهد على التأثيرات السلبية التى يمكن للاتجاه اللغوي النصوصي ان يتركها حينما يراد تأسيس العقيدة على ضوئه وانطلاقاً منه ، ولئن كان هذا النموذج يمثل شاهداً تاريخيا قد مضى وانقضى ولا يمتلك تلك الاهمية الخاصة فى وسط البحث العقيدي المعاصر ، فان النموذج الآخر الذى نريد التحدث عنه هو نموذج معاصر وحديث ، ويهمنا أشد الاهمية ان نفصح عن مظاهر التخبط والغوغائية التى يبتغى هذا النموذج المعاصر تأصيل جذورها فى الشأن العقيدي من خلال منهجه اللغوي فى الاثبات العقيدي ، وهذا النموذج هو :

النموذج الثاني : فى هذا النموذج نتعرض لبعض الآثار الغريبة جدا التى ابداها باحث معاصر فى بعض القضايا الدينية والتى ترتبط بالجانب العقيدي من خلال

---

(١) هكذا فى النسخة المطبوعة والمناسب « الفعل » .

(٢) العلامة الحلي : نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٦١ .

(٣) على بن محمد الجرجاني : شرح المواقف ، ج ٨ ، ص ٩٢ .

(٤) نفس المصدر ، حاشية الچلبي على شرح المواقف .

الاستفادة ـ كما يزعم الباعث ـ من المناهج الحديثة فى مباحث اللغة والالسنيات، والباحث المعني هو الدكتور نصر حامد أبو زيد(١) . ورغم ان الباحث المذكور قد صدرت له عدة كتابات تمس الشأن الديني بشكل عام، والشأن العقيدي بشكل خاص، وربما تحمل اكثر تصوراته عن الدين والعقيدة مفاهيم مغلوطة تحتاج الى نقد وتزييف، الا اننا سنتوقف فى هذا المقام عند بعض افكاره المشوهة التى أثارها فى كتابه « الخطاب الديني رؤية نقدية »(٢) والتى يؤسس لها الباحث المذكور من خلال منهج لغوي جديد الا انه لا يخرج عن مبدأ تأسيس العقيدة عن طريق الاستناد الى مداليل اللغة والكلمات، وهو منهج واتجاه لا يمكن ان يتوصل الباحث من خلاله الى نتائج سليمة ومرضية فى مسائل العقيدة وذلك لان العقيدة الدينية انما تبتني على احكام العقل التى لا تتحدد بلغة معينة ولا تتأطر بأطر ثقافة خاصة، ولئن كان الدكتور أبو زيد ينعى على الاتجاه الاشعري منهجه فى العقيدة والذى أوصله الى هلكات وورطات من خلال تسليمه الاعمى لظواهر النصوص الدينية فى مجال العقيدة، فيقول: (**وإذا كان مبدأ تحكيم النصوص يؤدي الى القضاء على استقلال العقل بتحويله الى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمي فان هذا ما حدث فى تاريخ الثقافة العربية الاسلامية، بشكل تدريجي حتى تم القضاء على الاعتزال بعد عصر المأمون، وتم بالمثل حصار العقل الفلسفي فى دوائر ضيقة، ثم جاء ابو حامد الغزالي ووجه للعقل الضربة القاضية**)(٣) .

---

(١) الدكتور نصر حامد أبو زيد باحث مصري معاصر، له كتابات منها: الاتجاه العقلي فى التفسير: دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، فلسفة التأويل: دراسة فى تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، مفهوم النص: دراسه فى علوم القرآن، الخطاب الديني رؤية نقدية.

(٢) صدر هذا الكتاب عام ١٩٢٢ م عن دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت.

(٣) نصر حامد أبو زيد: الخطاب الديني، ص ٤٣.

ويضيف قائلا : (وهكذا ينتهي الخطاب السلفي الى التعارض مع الاسلام حيث يتعارض مع اهم اساسياته « العقل » ويتصور انه بذلك يؤسس « العقل » والواقع انه ينفيه ، ينفي اساسه المعرفي ، إن العودة الى الاسلام لا تتم الا باعادة تأسيس العقل في الفكر والثقافة ، وذلك على خلاف ما يدعو إليه الخطاب الديني المعاصر من تحكيم النصوص ...)[1] .

نقول : لئن كان أبو زيد ينعى على الاتجاه الاشعري منهجه في العقيدة لانه قيد نفسه بالنص (القرآن والسنة) وتعبد بهما تعبداً يلغي دور العقل في فهم النص وتأويله ، فانه هو الآخر وقع في بلية أكبر حينما استعاض عن النص الديني بالنص اللغوي قاصداً تأسيس العقيدة من خلال الدلالات الزمنية المتطورة للنص اللغوي ، وبذلك بدعوى (ان النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الالهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لانها : « تأنسنت » منذ تجسدت في التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها الى البشر في واقع تاريخي محدد ، انها محكومة بجدلية الثبات والتغير ، فالنصوص ثابتة في « المنطوق » متحركة متغيرة في « المفهوم » وفي مقابل النصوص تقف القراءة محكومة ايضاً بجدلية الاخفاء والكشف ...)[2] .

ومن هنا يزعم أبو زيد : (ان القرآن ـ محور حديثنا الآن ـ نص ديني ثابت من حيث منطوقه ، لكنه من حيث يتعرض له العقل الانساني ويصبح « مفهوما » يفقد صفة الثبات ، انه يتحرك وتتعدد دلالته ، ان الثبات من صفات المطلق والمقدس ، اما الانساني فهو نسبي متغير ، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه ، لكنه يصبح « مفهوما » بالنسبي والمتغير ، اي من جهة الانسان ويتحول الى نسب انساني « يتأنسن)[3] .

ويتوصل الباحث الى نفي الدلالة الذاتية للنص الديني ، مدعيا انه حتى

---

(١) نفس المصدر .

(٢)نفس المصدر ، ص ٥٨ .

(٣) نفس المصدر ، ص ٦٤ .

الرسول (ﷺ) لا يمكن أن يتطابق فهمه للنصوص مع دلالاتها الذاتية فيقول : (ان فهم النبي للنص يمثل اولى مراحل حركة النص فى تفاعله بالعقل البشري ، ولا التفات لمزاعم الخطاب الديني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص ، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية . ان مثل هذا الزعم يؤدي الى نوع من الشرك من حيث انه يطابق بين المطلق والنسبي ، وبين الثابت والمتغير ، حين يطابق بين القصد الالهي والفهم الانساني لهذا القصد ولو كان فهم الرسول . إنه زعم يؤدي الى تأليه النبي ، أو الى تقديسه باخفاء حقيقة كونه بشرا ، والكشف عن حقيقة كونه نبياً بالتركيز عليها وحدها)[1] .

والذى نعتقده ان هذا الباحث يصادر فكرته عن الدين ويسقطها من الاعتبار قبل ان يصادر افكار الآخرين ، لانه لا يعترف بوجود مطلقات ومسلمات فى ما يمكن للانسان ان يحمله من افكار وتصورات عن الدين ومفاهيمه ، فكل فهم يحاول الإنسان ـ أي إنسان كان ـ أن يفهمه عن الدين ونصوص الدين هو فهم نسبي متغير ، ولئن صح هذا الامر فان ما يقدمه أبو زيد عن الدين لا يعدو ان يكون فهما انسانيا نسبيا لا يصل الى درجة الحقيقة المطلقة التى يلزم كل انسان الاذعان لها والتسليم بها .

هذا أولاً ، وثانياً : إن نفي الدلالة الذاتية للنص تلغي أي معنى معقول للامر بارجاع المتشابه الى المحكم . وقبل ذلك هي تلغي وجود المحكم الذى لا يقبل التأويل ، لان نفي الدلالة الذاتية للنص تعني أن لا دلالة واقعية للنص ينبغي البحث عنها والتوصل اليها ، والذى يؤدي إليه هذا القول هو نفي الواقع ـ بالمصطلح الفلسفي ـ، وعلى هذا الاساس لا توجد حقيقة مطلقة يسعى الانسان لاكتشافها لان الحقائق حينئذ ستتعدد بتعدد افهام الناس ، وهذا لا يتم الا على القول بـ« نسبية الحقيقة » والذى ينبغي للعاقل ان يسلم به هو ان الحقيقة مطلقة وانما فهم الناس للحقيقة نسبي فهذا يفهمها بنسبة معينة وذاك يفهمها بنسبة اخرى اقل أو أكثر .

---

(١) نفس المصدر .

وثالثاً : اننا نستعلم الباحث على ضوء نفيه للدلالة الذاتية للنص الديني عن معنى قوله تعالى : ﴿ **قل إنما هو اله واحد** ﴾ (الانعام ١٩) ؟ هل تحتمل معنى غير حصر الالوهية فى الله تعالى ؟ أوليس المعنى المقابل لهذا المعنى هو الشرك الذى يعني تعدد الآلهة ؟ وهكذا الحال فى غيرها من الآيات التى يدور الامر فيها بين النفي والاثبات .

ورابعاً : ان نفي الدلالة الذاتية للنص وادعاء ان القول بمطابقة فهم النبي (صلى الله عليه وآله) للدلالة الذاتية للنص ، هو نوع من الشرك لانه يؤدي الى تأليه النبي أو تقديسه ، كيف يتوافق مع امره تعالى المؤمنين بلزوم ارجاع كل خلافاتهم الى رسول الله (صلى الله عليه وآله) من اجل ان يحكم بينهم ، ومن جملة الخلافات التى يمكن ان تحصل بين المؤمنين خلافاتهم فى فهم النص القرآني وتأويله ، وهذه الخلافات والاختلافات ايضا يلزم ارجاعها الى رسول الله (صلى الله عليه وآله) ليقضي فيها بمقتضى اطلاق قوله تعالى : ﴿ **فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا فى انفسهم حرجا مما قضيت ويسلموا تسليما** ﴾ (النساء ٦٥) .

فاذا لم نفترض ان للنبي (صلى الله عليه وآله) القدرة على فهم وادراك الدلالة الذاتية للنص فلماذا يتحاكم اليه المؤمنون حينما يختلفون فى فهم النص ؟ وما الداعي لان يلزمهم تعالى بالتسليم اليه ونفي الحرج من انفسهم بعد ما يقضي بينهم ؟

وان زعم الباحث ان الآية ناظرة الى امر المؤمنين بارجاع خلافاتهم الاجتماعية ونزاعاتهم الحقوقية الى رسول الله (صلى الله عليه وآله) ليحكم فيها ، ولا ارتباط لها بما نحن بصدد اثباته ، أفلا يعني ذلك انه اثبت للآية دلالة ذاتية فى الوقت الذى يزعم ان لا دلالة ذاتية للنص لان (**النص منذ لحظة نزوله الاول ـ اي مع قراءة النبي له لحظة الوحي ـ تحول من كونه نصا الهيا وصار فهمها (نصا انسانيا) ، لانه تحول من التنزيل الى التأويل**)[١] .

---

(١) نفس المصدر .

وخامسا كيف ينفي الباحث اية مطابقة بين الفهم الانساني والقصد الالهي مع اننا نجزم ان هناك الكثير من القضايا التى يتطابق فيها الفهم الانساني والقصد الالهي حتما وبلا ادنى تردد أو شك ، اليس الموحدون فى كل زمان ومكان ينفون الشريك عن الله تعالى ويثبتون إلهاً واحداً ؟ اليست هذه حقيقة دينية وفكرة بشرية فى آن واحد ؟

ثم أليس كل ذي شعور وعقل من بنى الانسان يدرك قبح الظلم والكذب وحسن العدل والصدق ، ويدرك ايضا استحقاق فاعل الخير للمدح واستحقاق فاعل الشر للذم ، ويدرك ايضا ان النقيضين لا يجتمعان ، وان الكل اكبر من الجزء ، وان ... وان ....!!

أليست هذه كلها معارف وعلوم يتطابق فيها الفهم الانساني مع القصد الالهي او بتعبير الباحث الفكر مع الدين ، ومن هنا يبدو رأي الباحث سخيفا جدا حينما يزعم بقول مطلق : (**ان التوحيد بين « الفهم » و « النص » ـ حيث يقع الفهم فى الحاضر ، وينتمي النص الى الماضي (لغة على الاقل) ـ لابد ان يعتمد على اهدار البعد التاريخي »**)[1] ، وانه (**ليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة فى النصوص ، بل لكل قراءة ـ بالمعنى التاريخي الاجتماعي ـ جوهرها الذى تكشفه فى النص**)[2] .

وافضل ما يمكن ان نقوله فى حق هذا الباحث ـ ويشاركه فى هذا الحكم عدة من الباحثين المعاصرين ممن يسعون للنهوض بالفكر الاسلامي وتجديد عقائد المسلمين التى اسست فى ظل الفهم الاشعري الجامد للنصوص الدينية ـ أنه يستشعر مرارة التخبطات والاهتزازات وربما الانتكاسات والتراجعات التى تتمثل فى طريقة التفكير فى قضايا الدين والعقيدة التى تعيشها قطاعات كبيرة من التيارات الاسلامية المتواجدة فى واقعنا الحديث والمعاصر ، فى الوقت الذى تستقطب هذه

---

(١) نفس المصدر ، ص ٢٣ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٥٧ .

التيارات الاكثرية الساحقة من ابناء الاسلام .

وهذا الشعور دفع الباحث « أبو زيد » لمحاولة الخروج من سلطة الاتجاه النصوصي « النقلي » الذى ساهم الفكر الاشعري فى تكريسه فى الواقع الاسلامي ، والغى من خلال هذا التكريس سلطة العقل فى فهم النص ، ولكن مما يؤسف له ان باحثنا هذا لئن استطاع الخروج من سلطة النص فى تأسيس العقيدة ، فانه عاد ووقع فى شراك اتجاه نصوصي آخر فى فهم الدين والعقيدة ، وهو الاتجاه اللغوي ، وقد بينا فى ما سبق الازمات التى يمكن لأي باحث ان يتورط فيها إذا ما رام تأسيس العقيدة تأسيسا نصوصيا سواء كان النص هو القرآن والسنة ، أم كان هو التاريخ ، أم كان هو اللغة والالفاظ .

ولا يمكننا فى هذا المقام ان نستعرض كل الازمات التى أوقع أبو زيد نفسه فيها حينما افتقد المنهج السليم فى البحث عن امور العقيدة ، وانما سنكتفي بذكر موردين تخبط الباحث فيهما تخبطا أعمى ، وهما :

المورد الاول : توصل الباحث ـ كما يدعي ـ من خلال منهجه فى البحث عن المداليل الزمنية للكلمات والالفاظ التى يستعملها القرآن الكريم الى نفي علاقة العبودية بين الخالق والمخلوق ، وان التعبير عن الخلق بانهم « عباد الله » يفيد معنى « العبادة » لا « العبودية » وهو ينطلق فى ذلك من ان الاسلام لا يقر بعبودية أي احد لأي احد ، فـ (**لقد جاء الاسلام بعقيدة التوحيد تحريراً للعقل البشري من سلطة الاوهام والاساطير وتأسيسا لحريته فى ممارسة فعاليته فى الفكر والواقع الطبيعي والاجتماعي على السواء ، هذا بالاضافة الى مخاطبة هذه العقيدة ـ التوحيد ـ للواقع الاجتماعي ومساهمتها فى اعادة صياغة العلاقات بين قبائله المتصارعة وتأسيس علاقات جديدة جوهرها العدل والمساواة**)[1] ، (**ولا خلاف ان الاسلام بالفعل حرر الانسان من سيطرة الاوهام والاساطير على عقله ، وحرر وجدانه وعقائده من كل ما يعوق حريته ،**

---

(١) نفس المصدر ، ص ٤٦ .

لكن الخطاب الديني يصر على اختصار علاقة الانسان بالله فى بعد واحد فقط وهو العبودية ، التي تحصر فاعلية الانسان فى الطاعة والإذعان وتحرم عليه السؤال أو النقاش)[١] .

ولأن (... المجتمع الذى جاء الوحي يخاطبه مجتمعا قبليا عبوديا ، تعتمد العلاقات فيه على هذين البعدين الذين يمكن اعتبار اولهما بعدا افقيا ، واعتبار ثانيهما بعدا رأسيا)[٢] ، فقد جاء التعبير عن الخلق بانهم عباد الله ، وقد فهم المجتمع الذى نزل فيه القرآن حينذاك ان « عباد الله » نسبة الى العبودية باعتبار أن المجتمع تحكمه هذه النظرة فى علاقاته الاجتماعية ، ولم يفهم ان « عباد الله » ينبغي ان تنسب الى العبادية كما ينبغي ان نفهمها نحن اليوم و (النص القرآني لا يصوغ العلاقة بين الله والانسان على اساس « العبودية » بل يصوغها على اساس « العبادية » ، والفارق بينهما ليس فارقاً هيناً)[٣] .

ويقرر الباحث بانه (اذا كان الموقف الاسلامي من العبودية[٤] هو كما رأينا السير فى اتجاه الغائها فان اصرار الخطاب الديني على اختصار علاقة الانسان بالله فى بعد « العبودية » بالمعنى الحرفى التاريخي اصرار يصادم الموقف الاسلامي ذاته ، بالاضافة الى انه يصادم النصوص بالغاء البعد الآخر المتمثل فى علاقة « الحب »)[٥].

وفى فقرة من فقرات كتابه يصرح الباحث بمبدئه فى فهم الدلالات المتغيرة والمتطورة للنص الديني ، والذى على أساسه استنتج ما تقدم من تفسيرات عصرية للنص ، فيقول : (والنصوص أبنية لغوية لا تفارق النظام الدلالي للغتها إلا فى حدود خاصة مشروطة بطبيعة وظيفتها المقصودة فى الثقافة ، لذلك كان من الطبيعي ان تصوغ

---

(١) نفس المصدر ، ص ٥٥ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٧٠.

(٣) نفس المصدر ، ص ١٤٩ .

(٤) هنا توجد مغالطة لفظية من قبل الباحث سنشير اليها فى ملاحظاتنا على افكاره .

(٥) نفس المصدر ، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

النصوص علاقة الله والانسان من خلال الثنائيات اللغوية ـ الاجتماعية . لكن إذا كانت اللغة تتطور بتطور حركة المجتمع والثقافة فتصوغ مفاهيم جديدة أو تطور دلالات الفاظها للتعبير عن علاقات اكثر تطورا ، فمن الطبيعي بل والضروري ، ان يعاد فهم النصوص وتأويلها بنفي المفاهيم التاريخية الاجتماعية الاصلية واحلال المفاهيم المعاصرة ، والاكثر انسانية وتقدما ، مع ثبات مضمون النص ، ان الالفاظ القديمة ما تزال حية مستعملة لكنها اكتسبت دلالات مجازية والاصرار على ردها الى دلالتها الحرفية القديمة واحياء المفاهيم التى تصوغها اهدار للنص والواقع معا ، وتزييف لمقاصد الوحي الكلية .

... ان تأويل ما هو اجتماعي ـ تاريخي فى النصوص شرط لتجدد النصوص ذاتها بتجدد ما هو جوهري اساسي واسقاط ما هو عرضي مؤقت بالنسبة لشروط اجتماعية ـ تاريخية مغايرة)[1] .

وخلاصة قول الباحث المعنى فى هذه القضية هو أننا لابد أن نستخلص دلالات النصوص ومضامينها من خلال الواقع التاريخي والاجتماعي الذى يتحرك النص فى اجوائه ، وكلما تبدل وتغير وتطور هذا الواقع لابد ان تتبدل وتتغير وتتطور دلالات النص ، والنص إذا أريد له ان يكون مؤثرا فى تغيير الواقع لابد ان يلاحظ على الداوم خصوصيات الواقع وظروفه وملابساته ، وعلى هذا الاساس لايوجد جوهري وثابت فى النصوص حتى دلالات العبودية لله تعالى لابد ان نفهمها فهماً يغاير الفهم السابق وربما يناقضه لان العصر الذى نعيشه يرفض منطق العبودية لا بين البشر انفسهم فحسب بل حتى بين البشر وخالقهم !

ورغم اعتقادنا ان هذا الكلام يفتقد كل مواصفات ومقاييس العلمية والعقلائية ، ولايعدو ان يكون من جملة « عبثية الفكر » التى تسيطر على اكثر نتاجات عالمنا المعاصر رغم اصرار اصحابها على علمية وموضوعية مناهجهم فى

---

(١) نفس المصدر ، ص ٧٠.

البحث والتفكير[١] ، الا اننا لا نجد بدا من تسجيل الملاحظات التالية عليه :

الملاحظة الاولى : إننا لا ننفي امكانية تطور دلالات النص ـ وربما تغيرها ـ بتطور الفهم البشري وتكامل الوعي الانساني ، وهذا الامر هو الذى يبقي للنص حيويته وفاعليته المتجددة فى الزمن ، ولكن هذا لا يعني ان لا ثوابت فى النص و لاسيما فى النص العقيدي الذى يعتمد الثوابت والمسلمات العقلية فى ما يرشد إليه من أمور العقيدة ، لاننا ـ وكما اشرنا فى مطلع البحث ـ لا نعتمد فى تأسيس العقيدة الا على القواعد العقلية الكلية التى لا تختلف ولا تتخلف .

واننا لنعجب من الباحث المذكور اشد العجب حينما يجمع بين الدعوة لتأسيس فهم الوحي على أساس العقل وبين رفض أن تكون للعقل أحكاما نهائية وقطعية فيقول : **(... لابد من العودة الى الاصول والاحتكام لها ، والاصل والبدء هو سلطة العقل ، السلطة التى يتأسس عليها الوحي ذاته ، العقل لا بما هو آلية ذهنية صورية جدلية بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة . هذه السلطة قابلة للخطأ ، لكنها بنفس الدرجة قادرة على تصويب اخطائها ، والاهم من ذلك انها وسيلتنا الوحيدة للفهم فهم العالم والواقع وأنفسنا والنصوص . ولأنها سلطة اجتماعية تاريخية فانها ضد الاحكام النهائية والقطعية اليقينية الحاسمة ، انها تتعامل مع العالم والواقع (الاجتماعي والطبيعي) والنصوص بوصفها مشروعات مفتوحة متجددة قابلة دائما للاكتشاف والفحص والتأويل ، ومن خلال هذا التجدد يتجدد العقل ذاته وتتطور آلياته وتضج فى جدل لا نهائي مثمر خلاق)**[٢] .

وكون مقدمات البرهان العقلي اليقيني ضرورية ومطلقة وكلية ودائمة لا يعني أن الفهم البشري العام المتقدم زمانا علينا قد وعى كل حيثيات المطلب العقيدي وانه ادرك مضامين الوحي والنصوص الدينية إدراكا نهائيا لا يمكن تغييره والاضافة

---

(١) لا يفوتنا أن نشير الى أن العنوان الكامل لكتاب الدكتور أبو زيد هو : الخطاب الديني رؤية نقدية نحو انتاج وعي علمي بدلالة النصوص الدينية .

(٢) نفس المصدر ، ص ٦٩ .

عليه ، وتطور الوعي البشري لا يعني أيضا نفي كل الثوابت بصورة مطلقة ، والا لما امكن للمتأخر ان يخطأ المتقدم في أي فكرة لان لكل فكرة ظرفها الموضوعي والتاريخي ، وكذا لكل فهم للنص مبرراته الزمانية ، ولما أمكننا ايضا ان نخطأ الاتجاه الاشعري النافي لحرية الانسان واختياره لان هذا الفهم الاشعري للنص القائل : ﴿ **والله خلقكم وما تعملون** ﴾ (الصافات ٩٦) يتناسب والمرحلة الزمنية لتطور الوعي الديني في مسألة علاقة الفعل الانساني بالارادة الالهية ، ولكننا نجد «أبو زيد» نفسه قد مارس نقدا لاذعا للفكر الاشعري في هذه القضية حينما قال : **(احتاج النظام الاموي الى تثبيت شرعيته على اساس دين يتلاءم مع مبدأ « الحاكمية » الذى غرسه ، كانت مقولة « الجبر » التى تسند كل ما يحدث في العالم بما في ذلك افعال الانسان ـ الى قدرة الله الشاملة وارادته النافذة ـ ثم تحول هذا المبدء من بعد ، وتطور مع تطور الفكر الاشعري ، في سياق تطور حركة الواقع والفكر حتى انتهى الى إهدار قانون « السببية »)**[1].

الملاحظة الثانية : اذا كان « أبو زيد » يدعي ان العلاقة بين الله والانسان هي علاقة « العبادية » لا « العبودية » وهو ينطلق في تأسيس هذا الادعاء ، من ملاحظة ان الله تعالى يعبر في كتابه الكريم عن الناس الذين يعيشون حالة الخضوع والتذلل لله في علاقتهم به بـ« العباد » ولا يعبر عنهم بلفظ « العبيد » إذ يقول تعالى :

﴿ **واذكر عبادنا ابراهيم واسحاق ويعقوب أولي الايدي والابصار** ﴾ (ص ٤٥).

﴿ **قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى ...** ﴾ (النمل ٥٩).

﴿ **إنه من عبادنا الصالحين** ﴾ (يوسف ٢٤).

فاننا نقول : لو صح ذلك وكان لفظ « العبد » الذى بمعنى المملوك لانسان حر يجمع على وزن « عبيد » ، والذى بمعنى العابد لله على وزن « عباد » كما يزعم أبو زيد ، فان مرجع ذلك الى الوضع والجعل اللغوي ، واللغة في الأصل قياسية لا تعليلية ،

---

(١) نفس المصدر ، ص ٢٩ .

ولقد جاء فى القرآن المجيد لفظ « عباد » موصوفا تارة بما يفيد المدح والثناء كقوله تعالى : ﴿ انما يخشى الله من عباده العلماء ﴾ (فاطر ٢٨) ، وتارة بما يفيد الذم والقدح ، كقوله تعالى : ﴿ وكفى به بذنوب عباده خبيرا ﴾ (الفرقان ٥٨) .

ولقد جاء فى القرآن المجيد التعبير عن خلق الله كلهم محسنهم ومسيئهم بلفظ «العبيد » ، فقال تعالى : ﴿ وما أنا بظلام للعبيد ﴾ (ق ٢٩) ، كما جاء التعبير عنه بلفظ « العباد » فقال تعالى : ﴿ وهو القاهر فوق عباده ﴾ (الانعام ١٨) .

وفى « مفردات ألفاظ القرآن » قال الراغب الاصفهاني : (... وعلى هذا النحو يصح ان يقال ليس كل انسان عبدا لله فان العبد على هذا بمعنى العابد ، لكن العبد ابلغ من العابد والناس كلهم عباد الله بل الاشياء كلها كذلك لكن بعضها بالتسخير وبعضها بالاختيار وجمع العبد الذى هو مسترق عبيداً ، وقيل عبدا ، وجمع العبد الذى هو العابد عباد ، فالعبيد اذا اضيف الى الله اعم من العباد ، ولهذا قال : (وما انا بظلام للعبيد) فنبه انه لا يظلم من يختص بعبادته ومن انتسب الى غيره من الذين تسموا بعبد الشمس وعبد اللات ونحو ذلك)[١] .

وعلى هذا الاساس لا معنى لقول الباحث : (ان النص القرآني لا يصوغ العلاقة بين الله والانسان على اساس « العبودية » بل يصوغها على اساس « العبادية ») إذ الصحيح ان القرآن المجيد يصوغ العلاقة على اساس العبادية والعبودية معا ، فالناس كلهم عباد الله ، وكلهم عبيد الله ، وهذه حقيقة لايمكن للانسان ان يجادل فيها ، قال تعالى : ﴿ ان كل من فى السموات والارض الا آتى الرحمن عبداً ، لقد أحصاهم وعدهم عداً ، وكلهم آتيه يوم القيامة فرداً ﴾ (مريم ٩٣ ـ ٩٥) .

الملاحظة الثالثة : إننا قلنا وأكدنا مراراً أن المنهج الوحيد فى تقرير العقيدة هو المنهج العقلي ولا يمكن ان يكون للنص دور مستقل فى تأسيس العقيدة ، ولا يمكن أن تتبدل وتتغير الحقائق الوجودية بتبدل وتغير الفاظ وتعابير أي نص حتى لو كان

---

(١) الراغب الاصفهاني : معجم مفردات الفاظ القرآن ، مادة عبد .

هو النص الديني نفسه ، والعبودية لله صفة وجودية حقيقة فى عالم التكوين تظلل كل الموجودات فى علاقتها التكوينية بخالقها ومبدعها ، وهي تستبطن كل معاني الخضوع والانقياد لله الكبير المتعالي .

فالعبودية لله تعالى تعني أن منه مبدء الكل واليه منتهى الكل ، قال تعالى : ﴿ الله يبدء الخلق ثم يعيده ثم اليه ترجعون ﴾ (الروم ١١) .

والعبودية لله تعني انه المتفرد بالغنى وكل الخلق فقراء اليه ، قال تعالى : ﴿ والله الغني وأنتم الفقراء ﴾ (محمد ٣٨) .

والعبودية لله تعني ان الكل مسلم اليه ومنقاد لامره ، قال تعالى : ﴿ وله اسلم من فى السموات والارض طوعا وكرها واليه ترجعون ﴾ (آل عمران ٨٣) ، وقال سبحانه : ﴿ ثم استوى الى السماء وهي دخان فقال لها وللارض إئتيا طوعا أو كرها قالتا أتينا طائعين ﴾ (فصلت ١١) ، وقال تعالى : ﴿ ما من دابة الا هو آخذ بناصيتها إن ربي على صراط مستقيم ﴾ (هود ٦٥) .

ومن تحققت فيه هذه المعاني كلها واستجمع كل صفات الكمال وخلى عن كل نقص وعدم فقد استحق ان يكون معبود المخلوقات كلها وان يعبده كل موجود سواه وان يسبح باسمه الكل ، قال تعالى : ﴿ تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وإن من شيء إلا يسبح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم إنه كان حليما غفورا ﴾ (الاسراء ٤٤) .

واذا كانت هذه هي حقيقة العبودية التكوينية لله تعالى فهل يمكن لعاقل أن يقول : ان الاسلام سار باتجاه الغاء هذه العبودية كما يقرر « أبو زيد » فى كلامه العابث الذى يقول فيه : (**وإذا كان الموقف الاسلامي من العبودية هو كما رأينا السير فى اتجاه الغائها فان اصرار الخطاب الديني على اختصار علاقة الانسان بالله فى بعد « العبودية » بالمعنى الحرفى التاريخي اصرار يصادم الموقف الاسلامي ذاته ...**)[1] .

---

(١) الخطاب الديني ، ص ١٤٩ .

الملاحظة الرابعة : الذى يظهر من اثارات الباحث انه يفتقد الالمام بابسط مبادىء البحث العلمي المنطقي ، فهو يلجأ الى مغالطة مفضوحة فى حديثه عن مسألة العبودية أو العبادية ، وهذا ما يظهر بأدنى تأمل فى نصه الأخير المتقدم ذكره ، فهو حينما يدعى ان الموقف الاسلامي كان يسير باتجاه الغاء العبودية فانه يقصد من «العبودية» معنى الرق والمملوكية التى يكون بمقتضاها أحد الناس مملوكاً ورقاً لانسان آخر حر ، ولكنه حينما يتهم الخطاب الديني بالاصرار على التمسك الحرفى بمعنى العبودية واختزال علاقة الانسان بخالقه فى معنى العبودية فانه يريد من العبودية معنى الخضوع والامتثال والانقياد والتسليم لامر الله وحكمه ، لان هذا المعنى من العبودية هو الذى يؤمن كل مؤمن متدين بانه يحكم علاقته مع الله سبحانه وتعالى وهو ما يطالب الخطاب الديني كل انسان ان يلتزم به فى علاقته بخالقه ، اذ لا معبود سوى الله تعالى ، ولذا حكم العقل والشرع باستحقاقه العبادة دون سواء وانحصارها فيه دون غيره ، فقال الله تعالى : ﴿ **إياك نعبد** ﴾ (الحمد ٥) ، وقال تعالى : ﴿ **أم كنتم شهداء إذ حضر يعقوب الموت إذ قال لبنيه ما تعبدون من بعدي قالوا نعبد إلهك وإله آبائك ابراهيم واسماعيل واسحاق إلها واحدا ونحن له مسلمون** ﴾ (البقرة ١٣٣) .

هذا هو المورد الاول الذى أحببنا أن نتحاور فيه مع اثارات « أبو زيد » التى لم يخلو بعضها من صحة وسلامة ، ولكن ما نستطيع ان نقول انه ميّز أكثرها هو افتقاد المنهج المحدد فى بحث امور العقيدة ، مما استجلب وقوع الباحث فى تخبطات فكرية وعقائدية لا تقل عن تخبطات الفكر الاشعري الذى يرجع اليه الباحث انتكاسات الفكر الاسلامي التى عاشها منذ القضاء على تيار الاعتزال فى الثقافة العربية الاسلامية ، واما المجال الآخر الذى نريد ان نتوقف فيه مع الاثارات العقائدية للباحث « أبو زيد » فهو :

المورد الثاني : ذهب الباحث « أبو زيد » الى نفي عدة من الامور الغيبية التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم على أساس انها أمور لها حقيقتها وواقعيتها وتاثيراتها

المخصوصة كالسحر والحسد والجن والشياطين، وهو يستند فى نفي هذه الامور على اساس القول بأن ورود هذه الامور فى الذكر الحكيم انما كان بحكم مسايرة الذهنية البشرية التى نزل القرآن الكريم فى عصرها والتى كانت تؤمن بتأثيرات محددة لهذه الامور، وبمقتضى تطور الوعي الانساني لابد أن تحمل الفاظ السحر والحسد والجن والشياطين الواردة فى النص الديني على معاني مجازية، وورودها فى القرآن العزيز ليس دليلا على وجودها الفعلي، وهو يشرح فكرته هذه فى نص طويل نذكره بتمامه من اجل ان تتضح للقارىء فكرة الباحث بكل تفاصيلها.

يقول أبو زيد: (ومن النصوص التى يجب ان تعتبر دلالاتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والجن والشياطين، وقد حاولت بعض التفسيرات الحديثة العصر تأويل الجن والشياطين على اساس من معطيات علم النفس الفرويدي بصفة خاصة بأنها بعض القوى النفسية، لكن هذه التأويلات لم تنطلق من أية أسس معرفية عن طبيعة النصوص بقدر ما كانت تهدف الى غايات نفعية لنفي التعارض بين الدين والعلم. انها محاولة تلفيقية ما تزال مستمرة فى الخطاب الديني وان اتخذت صيغ أخرى مثل « أسملة العلوم »، والفارق بين هذه الصيغة الاخيرة وبين سابقتها يتمثل فى ان الاخيرة تجعل الاسلام نقطة ارتكازها للتوفيق فى حين كانت الاولى تجعل العلم نقطة الارتكاز. السحر والحسد والجن والشياطين[1] مفردات فى بنية ذهنية ترتبط بمرحلة محددة من تطور الوعي الانساني، وقد حول النص الشياطين الى قوى معوقة وجعل السحر أحد أدواتها لاستلاب الانسان: (واتبعوا ما تتلو الشياطين على ملك سليمان، وما كفر سليمان ولكن الشياطين كفروا يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت، وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر، فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه، وما هم بضارين به من احد الا باذن الله، ويتعلمون ما يضرهم

---

(١) من هنا يبدء الباحث فى تفسير الدلالات التى يستظهرها من هذه الكلمات الواردة فى النص القرآني.

ولا ينفعهم ، ولقد علموه لمن اشتراه ماله فى الآخرة من خلاق ، ولبئس ما شروا به أنفسهم لو كانوا يعلمون) (البقرة ١٠٢) . ومما له دلالة ان كل الاشارات القرآنية الى السحر انما وردت فى سياق النص التاريخي ، بمعنى ان النص يتحدث عنه بوصفه شاهدا تاريخيا ، وموقف النص منه هو موقف التحريم كما هو واضح من سياق النص السابق ، ولا يصح الاستشهاد بما يروى من السحر الذى حدث للنبي على يد احد اليهود ، فقد كان الواقع الثقافى يؤمن بالسحر ويعتقد فيه ، واذا كنا ننطلق هنا من حقيقة ان النصوص الدينية نصوص انسانية بشرية لغة وثقافة ، فان انسانية النبي بكل نتائجها من الانتماء الى عصر والى ثقافة والى واقع لا تحتاج لاثبات .

وما ينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة « الحسد » وما يلابسها من ممارسات وطقوس كالرقي والتعاويذ ، ومعتقدات كالايمان بقوة العين وسحر اللغة الخ ، وليس ورود كلمة « الحسد » فى النص الديني دليلا على وجودها الفعلي الحقيقي ، بل هو دليل على وجودها فى الثقافة مفهوما ذهنيا ، وعلى عكس التصنيف التراتبي الفلسفي التراثي القديم لمراتب الوجود : العيني فالذهني فاللفظي ثم الكتابي يرى علم اللغة الحديث ان المفردات اللغوية لا تشير الى الموجودات الخارجية و لا تستحضرها ، ولكنها تشير الى المفاهيم الذهنية ، لذلك قد تشير اللغة الى مدلولات ليس لها وجود عيني ، وفى اللغة العربية دوال لغوية مثل كلمة « العنقاء » ليس لها مدلول عيني واقعي ، والذين يستدلون على وجود ظواهر السحر والحسد بوجود الالفاظ الدالة عليها فى النص الديني يقعون فى خطأ التسوية بين الدال والمدلول ، ويقعون فى التسوية التراثية القديمة بين مستويات الوجود العيني والذهني واللغوي ، ومما له دلالته ان السورة التى تتحدث عن السحر والحسد حديثا تفصيليا سورة مكية هي سورة الفلق ، حيث تتضمن اشارة الى (النفاثات فى العقد) والى شر الحسد والحاسد . فيما عدا هذه السورة نجد ان كلمة الحسد استخدمت فى القرآن استخداما مجازيا ، فقد وردت فى سورة البقرة ١٠٩ (ودكثير من اهل الكتاب لو يردونكم من بعد ايمانكم كفارا حسدا من عند انفسهم من بعد ما تبين لهم الحق فاعفوا واصحفوا حتى يأتي الله بأمره إن الله على كل شي قدير) وترد فى سياق مشابه وبنفس الدلالة المجازية فى

سورة (النساء ٥٤) ، وكذلك فى سورة (الفتح ١٥). تلك كل المواضع التى وردت فيها الكلمة فى القرآن ، ثلاثة منها بالمعنى المجازي المستخدم اليوم فى لغتنا الحية ، وموضع واحد بالدلالة الحرفية المرتبطة بنسق من العقائد والتصورات شبه الاسطورية القديمة .

ان التحويل الدلالي الذى احدثه النص فى استخدام كلمة « حسد » له مغزاه دون شك فى الكشف عن اتجاه النص لتغيير بنية الثقافة السائدة ونقلها من مرحلة « الاسطورة » الى بوابات « العقل ». وكل تأويل للنصوص الدينية فى اتجاه عملية الانتقال هذه يكون تأويلا من داخل النص لا مفروضا عليه من خارج . اما تثبيت المعنى الديني عند مرحلة اراد النص أن يتجاوزها بآلياته اللغوية الخاصة فهو التأويل المفروض من خارج ، بل هو فى الحقيقة « التلوين » الايديولوجي النفعي البرجماتي ، وهو فى رأينا التأويل المستكره)[١] .

ولنا على هذا الكلام الملاحظات التالية :

الملاحظة الاولى : ان الباحث يكرر اعادة الخطأ فى بحثه عن الامور العقيدية إذ أن البحث فى حقيقة ووجود السحر والحسد والجن والشياطين بحث فلسفي عقلي ولا يمكن ان تكون اللغة دليلا على نفي او اثبات وجود هذه الاشياء ، هذا بالاضافة الى ان لغات العالم الحديثة والمعاصرة تستخدم فيها كلمة السحر فى معناها الحقيقي وكذا بقية الكلمات ، ومن المقطوع به ان هناك الكثير من الناس ممن يعيشون فى عصرنا الحاضر يؤمنون بالسحر والحسد والجن والشياطين ويعتقدون بان لها تأثيراتها المعينة . وعدم علمنا بحقائق هذه الامور تمام العلم لا يُجَوِّز لنا بأي حال من الاحوال نفيها وتأويلها تأويلا مجازيا ، وليس كل ما لا تعلم حقيقته أمكن نفيه ، والا امكننا نفي حقيقة الذات الالهية لان أيا من البشر لا يمكنه الاحاطة بحقيقتها وادراك كنهها .

الملاحظة الثانية : ان الباحث يبدو مضطرب الرأي فى نفي او اثبات حقيقة

---

(١) نفس المصدر ، ص ١٤٤ ـ ١٤٥ .

ووجود هذه الامور فالسياق العام لكلامه يظهر منه أن لا حقيقة لها وإنما جاء ذكرها فى النص الديني مجاراة للعقلية السائدة فى زمن صدور النص والتى كانت تؤمن بهذه الامور وتأثيراتها المخصوصة ، ولكنه حينما يشير فى أثناء كلامه الى قضية سحر النبي (ﷺ) فانه لا يرفضها من موقع الانكار لامكانية تأثير السحر فى الانسان لانه لا حقيقة له ، وانما يبرر صدورها وثبوتها التاريخي على اساس إيمان الواقع الثقافى فى زمن النبي (ﷺ) بالسحر .

ومن المعلوم ان البحث فى واقعية الاشياء لا يتوقف على الاعتقاد وعدم الاعتقاد ، ولا يمكن ان يكون للاعتقاد مدخلية فى ثبوت امر ليس بثابت فى واقع الامر ، او نفي امر هو ثابت فى واقع الامر ، الا ان يدعي الباحث ان لا واقع وراء اعتقاد الانسان ، وهي دعوى لا يتفوه بها عاقل .

الملاحظة الثالثة : كيف يوفق « أبو زيد » بين قوله : (**وليس ورود كلمة « الحسد » فى النص الديني دليلا على وجودها الفعلي الحقيقي ، بل هو دليل على وجودها فى الثقافة مفهوما ذهنيا**) وبين قوله : (**وموقف النص منه هو موقف التحريم**) فاذا لم يكن للحسد والسحر حقيقة ووجود عيني فما الذى يحرمه النص ويبغضه وينهى عنه ؟!

الملاحظة الرابعة : ما الذى يريده الباحث بقوله : (**المفردات اللغوية لا تشير الى الموجودات الخارجية ولا تستحضرها ، ولكنها تشير الى المفاهيم الذهنية ، لذلك قد تشير اللغة الى مدلولات ليس لها وجود عيني ، وفى اللغة العربية دوال لغوية مثل كلمة « العنقاء » ليس لها مدلول عيني واقعي**) ؟

إن كان يريد من وراء قوله هذا انه ليس من اللازم ان يقابل كل كلمة أو لفظة موجودة فى اللغة وجود عيني خارجي تحكى الكلمة أو اللفظة عنه ويستحضر إلى الذهن من خلالها فهذا صحيح ، ومثاله كلمة « شريك الباري » وكلمة « العنقاء » التى يذكرها الباحث .

ولكن مما ينبغي ان يعلم ان هاتين الكلمتين ليس لهما مدلول واقعي فى الخارج أي فى الوجود الخارجي العيني ، ولا يعني ذلك ان لا وجود لهما مطلقا حتى فى

الذهن، ومن المعلوم ان الوجود الذهني وجود حقيقي خارجي الا ان اهل المعقول فرقوا بينه وبين الوجود الخارجي وجعلوه مقابلاً له من حيث عدم ترتب الآثار المطلوبة من الوجود الخارجي العيني عليه، وليس « العنقاء » و « شريك الباري» معدومات مطلقة وإلا لما أمكن تصورها والحكم عليها بأنها غير موجودة أو مستحيلة الوجود، إذ المعدوم المطلق لا يمكن تصوره والحكم عليه، ومن هنا قيل: (ان الصورة الذهنية غير مندرجة تحت ما يصدق عليها من المقولات، لعدم ترتب آثارها عليها، لكن الصورة الذهنية انما لا يترتب عليها آثار المعلوم الخارجي من حيث هي وجود مقيس الى ما يحذائها من الوجود الخارجي، واما من حيث انها حاصلة للنفس حالا او ملكة تطرد عنها الجهل، فهي وجود خارجي موجود للنفس ناعت لها، يصدق عليه حد الكيف بالحمل الشائع)[1].

وان كان يبغي الباحث من وراء قوله هذا ان ينفي حصول حقائق الاشياء بماهياتها فى الذهن حينما يسمع السامع الالفاظ الدالة عليها دلالة وضعية فان هذا ينتهي الى السفسطة وسد باب العلم بحقائق الاشياء، ونفي الارتباط الحاصل بين الالفاظ ومعانيها فى كل لغات البشر.

والذى احسبه ان الباحث قد رام الخوض فى بحوث عقلية وفلسفية معقدة متخذاً من اللغة وسيلة للاثبات والنفي غافلا عن ان (الحقائق لا تتبع استعمال الالفاظ) على حد تعبير الفيلسوف الكبير العلامة الطباطبائي (قدس سره) هذا بالاضافة الى ان الباحث لا يكلف نفسه حتى عناء التفريق بين المعنى الحقيقي والمعنى المجازي لكلمات السحر والحسد والجن والشياطين من أجل ان يعي القارىء فكرة الباحث تمام الوعي.

الملاحظة الخامسة: قد نبق لحد اليوم رغم تطور معارفنا واتساع مداركنا لانعي حقيقة كثير من الموجودات الكونية التى تحيط بنا وتعيش معنا فى هذا العالم

---

(١) محمد حسين الطباطبائي: بداية الحكمة، ص ٣٤.

الفسيح ، وقد لا تكون معرفتنا بها أرقى مستوى من معرفة اسلافنا السابقين ، وقد يبقى الكثير منا غير قادر على اقامة برهان مقنع على وجود مخلوقات لا تدركها حواسنا ولكن فى الوقت نفسه لانمتلك الدليل القاطع على نفيها ، ولكن كل ذلك لايبرر لنا أن نحكم بالعدم على كل ما لاتدركه حواسنا ولا تحيط به عقولنا ، وكذا لا يبرر لنا عدم قدرتنا على العلم بها والاحاطة بحقائقها ان نسبغ عليها معاني مجازية لا ينطلق القول بها الا من جهلنا بحقائق هذه الغيبيات ، ولقد اخبرنا القرآن الكريم بكثير من الغيبيات التى لا يمكن تصديقها واثبات وقوعها الا بالايمان المسبق بعصمة الوحي وان هذا الكتاب لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه ، ولا زالت عقولنا تقصر عن ادراك حقيقة الجن وكيف يستطيع احدها ان ينقل عرش ملكة من اليمن الى فلسطين فى طرفة عين كما حكى لنا القرآن ذلك فى قصة سليمان (عليه السلام) مع بلقيس ملكة سبأ فى الآيات ٢٠ ـ ٤٤ من سورة النمل.

ومحاولة فتح باب التأويل على مصراعيه فى هذه الامور يلغي اساس الدين ويهدم قواعد الشريعة ، (**وطريق الاحتياط الديني لمن لم يثبت فى الابحاث العقلية العميقة ان يتعلق بظاهر الكتاب وظواهر الاخبار المستفيضة ويرجع علم حقائقها الى الله عز اسمه ويجتنب الورود فى الابحاث العميقة العقلية اثباتا ونفيا اما اثباتا فلكونه مظنة الضلال ، وفيه تعرض للهلاك الدائم ، واما نفيا فلما فيه من وبال القول بغير علم والانتصار مللدين بما لا يرضى به الله سبحانه والابتلاء بالمناقضة فى النظر**)[1] .

وفى حقيقة الامر ان مرد فكرة الباحث الى نفي الحقائق الواقعية للاشياء ، والقول بان ليس وراء المدلول الزمني والتاريخي للكلمات والالفاظ واقع مستقل لايخضع لتبدل وتغير وتطور الفهم البشري ، وفى هذا انكار للواقعية التى هي مبدء كل استدلال عقلي ، والتى لولاها لما امكن اثبات أيّة حقيقة ، دينية كانت أم غيرها .

---

(١) انظر : تعليقة العلامة الطباطبائي (قده) على بحار الانوار للعلامة المجلسي ، ج ١ ، ص ١٠٤.

خلاصة البحث

النتيجة المهمة التى نخلص اليها من هذا البحث الشائك الذى استعرضنا فيه نماذج قليلة للغاية اسست العقيدة الدينية فيها على اساس النص الذى كان دينيا تارة ، وتاريخيا تارة اخرى ، ولغويا تارة ثالثة ، هي أننا لاحظنا بكل وضوح كيف تم عزل العقل عن فهم النص الديني والتاريخي واللغوي وتسييره على وفق الاسس والمبادىء العقلية إذا ما كان ظاهر النص يخالفها ويناقضها ، واستطعنا من خلال بحثنا هذا ان نكشف عن الدور البارز والمؤثر الذى مارسته النصوص - ولاسيما الدينية منها ـ فى تشكيل المعتقد الديني عند قطاعات واسعة كبيرة من المسلمين مما كان له أكبر الاثر فى تشويه معالم العقيدة الدينية ، والسماح بنفوذ الكثير من الافكار والتصورات المشوهة والخاطئة الى اذهان المسلمين ، مما اوجد صعوبة بالغة فى تخليص الفكر الاسلامي من التأثيرات السلبية التى ركزتها الاتجاهات النصوصية فى مطاوي البحث العقيدي ، والتى شاهدنا تاثيراتها الخفية حتى فى الكتابات الاسلامية الحديثة والمعاصرة التى تصر على ضرورة التخلص من سلطة النص فى تأسيس المعتقدات الدينية .

القسم الثاني

قضية العقل

فى الفكر الشيعي الإمامي

التشيع والعقل فى « نقد العقل العربي »

(ولابد من الإشارة هنا إلى إنكار الفرق الرافضة من الشيعة ، بل الشيعد كلها باستثناء الزيدية ، لامكانية التوصل إلى معرفة الله بطريق النظر والقياس . ذلك انهم « يزعمون ان المعارف كلها اضطرار وان الخلق جميعاً مضطرون وان النظر والقياس لايؤديان إلى علم وماتعبد الله العباد بهما »)[(١)]

(ومن هنا يهاجم الشيعة الإسماعيليون ، والشيعة عامة ـ ماعدا الزيدية ـ طرق الاستدلال ، من القياس الفقهي والكلامي إلى القياس الارسطي)[(٢)]

(ان تنصيب العقل الكوني فى الثقافة العربية الاسلامية قد جاء إذن ضمن صراع أيديولوجي بين المأمون الخليفة العباسي وخصوم دولته الشيعة الباطنية . لقد استعمل

---

(١)محمد عابد الجابري : تكوين العقل العربي ، ص ٢٠٠ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، لبنان ـ بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨م .

(٢)نفس المصدر ، ص ٢٠٦ .

المـــوروث القـديم فى هـذا الصراع كسـلاح : فـبينما لجأت الشـيعة إلى الغـنوص ، إلى « العقل المستقيل » لتأكيد استمرارية الوحي فى أئمتهم وبالتالى تأكيد أحقيتهم فى الامامة وقيادة المسلمين دينياً وسياسياً ، استنجد المأمون بالعقل الكوني « اليوناني » ليعزز به جانب المعقول الديني العربي كما قرره العقل المعتزلي وكرسه الواقع السياسي)[1]

(لقد اتجه المأمون ، إذن ، إلى أرسطو لمقاومة الغنوص المانوي والعرفان الشيعي وهما من طبيعة واحدة ، فكلاهما يريد أن يؤسس معارضته للدولة العباسية على سـلاح لايملكه العباسيون الذين يتزعمون الخلافة السنية التى تؤمن بانتهاء النبوة وتوقف الوحي نهائياً مع خاتم النـبيين والمـرسلين . فكـان لابـد مـن سـلاح يـقف صـامداً فى وجـه « العقل المستقيل » واطروحاته المانوية والشيعية . ولم يكن هناك من سـلاح آخـر غـير « العقل الكوني » خصمه التاريخي . ومن هنا لجأت الدولة العباسية على عهد المأمون إلى العمل على تنصيب هذا العقل فى الثقافة العربية الاسلامية وإقـامة تحـالف بـينه وبـين « المعقول » الديني العربي لصد الهجمات الغنوصية التى كانت تهدد ليس فقط العباسيين كدولة بل الفكر الديني « الرسمي » بشقيه المعتزلي والسني)[2]

عزيزى القارئ .. هذه فقرات أربع مقتطفة من الجزء الأول مـن مـشروع « نقد العقل العربي » ذى الاجزاء الثلاثة : « تكوين العقل العربي » و « بنية العقل العربي » و « العقل السياسي العربي »[3] ، للمفكر المـغربي الدكـتور محـمد عـابد الجابري ، أستاذ الفلسفة والفكر العربي والاسلامي فى كلية الآداب بالرباط .

ولا أعتقد أنه يخفي على أهل الثقافة والفكر فى العـالم العـربي ان المـشروع

---

(١)نفس المصدر ، ص ٢٣٣ .

(٢)نفس المصدر ، ص ٢٣٠ ـ ٢٣١ .

(٣)صدر الجزء « ١ » من المشروع فى طبعته الأولى عن دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٤ م ، والجزء « ٢ » عن مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٦ م ، وكذا الجزء « ٣» عن نفس المركز ، ١٩٩٠ م .

المذكور قد أحدث منذ صدور جزئه الأول بلبلة ولغطاً كبيرين فى الاوساط الثقافية المختلفة ، وقد توالت منذ الوهلة الأولى لصدور الجزء الأول من المشروع الكثير من الانتقادات والإثارات التى أرادت أن تواجه المشروع وتكشف عن مكامن الخلل والمغالطة فى مشروع ثقافى وفكري أراد له صاحبه أن يمثل باعثاً جدياً للنهضة بالعقل العربي فى العصر الحديث وفى ضوء الأزمة الراهنة والمستحكمة التى يعيشها هذا العقل(١)

ولكن ممايؤسف له أن مشروع الجابري ليس فقط لم يستطع أن ينجز ماأراده منه القائم به ، بل فوق ذلك استطاع أن يسبغ ضبابية كثيفة وظلامية قاتمة على كثير من الرؤى والافكار التى لم يوفق كاتب المشروع لفهمها حق الفهم ، أو أنها لم تنسجم مع معاييره الذاتية فى تصنيف الافكار وتقييم المعتقدات . وكان الأجدر به كمفكر يريد « نقد العقل العربي » وتحريره من إشكالياته المعرفية وسلطة «العقل المستقيل » أن يجعل من معايير العقل الإنساني الكلي مقاييس حدية فى عملية الحكم على الافكار وتصنيفها ضمن دائرة « العقل » و « العقلانية » أو ضمن دائرة « العقل المستقيل » . وكاتب المشروع وإن كان يزعم أنه يبتغى القيام بهذا التصنيف من وراء مشروعه ، إلا أن القارئ للمشروع يجزم كل الجزم بأن هناك اعتبارات ذاتية ـ لامعايير عقلية ـ هي التى تتحكم فى عملية التصنيف والتقييم للافكار والمعتقدات .

ولن نجد أفضل من موقف الجابري من التشيع وتراثه الفكري والديني كموقف ندلل به على تحكم المعايير الذاتية وغياب سلطة العقل عن عملية التقييم التى تبناها الجابري فى موقفه من كل الفكر الشيعي ، حيث حكم عليه حكماً عاماً

---

(١)انظر فى نقد ومناقشة « نقد العقل العربي » : ١ ـ على حرب : مداخلات ، دار الحداثة ، بيروت ، ١٩٨٥م . ٢ - جورج طرابيشي : مذبحة التراث فى الثقافة العربية المعاصرة ، دار الساقى ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣م .

بأنه ينبغي أن يعدم ويلغى بكل مضامينه ومحتوياته وتنوعاته من تاريخ الفكر والثقافة الاسلاميين، باعتباره ـ وهكذا من دون مقدمات ـ يمثل مظهراً صارخاً من مظاهر «العقل المستقيل» فى الثقافة العربية الاسلامية. ولن يعوزنا أبداً الشواهد التى رادف فيها الجابري فى كل مورد بين «التشيع» وبين «العقل المستقيل»، وقد اكتفينا هاهنا بنقل تلك الشواهد القليلة جداً فى مطلع البحث، والتى لانعتقد أنها بحاجة إلى شرح وتعليق.

وهذه الفقرات التى نقلناها فى مطلع البحث من «تكوين العقل العربي» رغم صغرها واختزالها، إلا أنها حوت الاسس والمبادئ والمقدمات والنتائج التى طلع بها الجابري من وراء كل مشروعه «نقد العقل العربي» فى ما يرتبط بالتشيع وتراثه الفكري والثقافى والفلسفي. ونحن هنا لانستهدف نقد ومناقشة مشروع الجابري بصورة كلية وإنما فى خصوص مايرتبط بإثاراته حول التشيع، وفى قضية خاصة ومحددة فى الفكر الشيعي هي: «قضية العقل عند الشيعة الإمامية» أي فى الفكر الشيعي الإمامي الاثنى عشري بشكل خاص. ولانتبنى أبداً موقف الدفاع عن الفرق الشيعية الأخرى التى حمّل الجابري التشيع الاثنى عشري أوزار أفكارها وخطأ تصوراتها من خلال تسامحه اللامبرر فى الموازة بين الفكر الشيعي الاسماعيلي والفكرالشيعي الاثنى عشري، وهي موازاة أقل ماتدل عليه أن الباحث جاهل كل الجهل بالأصول العقائدية للشيعة الإمامية وتراثهم الفكري والديني وتطوراتهم العلمية فى مجالات الفلسفة والعرفان والفقه والاصول والتفسير والحديث وغير ذلك من مناحي الثقافة الاسلامية.

ملاحظات أساسية

نحاول فى هذه المقالة أن نتعرض للإثارات التى تضمنتها الفقرات الآنفة الذكر من « تكوين العقل العربي » فى موقف الشيعة من العقل ، وهذا التعرض يتم من خلال تجلية الإثارات التى يدعيها رائد « نقد العقل العربي » أولاً ، ومحاولة نقدها وتزييفها ثانياً ، وسنحاول حصر الإثارات والملاحظات التى تستبعها فى مايلى :

الملاحظة الأولى : يزعم الجابري ان الشيعة كلها ـ باستثناء الزيدية ـ لاتعطى قيمة للعقل وللبرهان والاستدلال العقليين فى تحصيل المعرفة الدينية ، وهذا الزعم يشمل الشيعة الامامية والشيعة الاسماعيلية باعتبارهما الاتجاهين الشيعيين الوحيدين الذين تعامل معهما الجابري فى ثنايا مشروعه بالنقد والتجريح ، وأدرجهما بكل مايملكان ويمثلان من وجود فكري وديني وفلسفي وعرفاني فى دائرة « العقل المستقيل » .

ولأننا تعهدنا بأن نتمثل فى هذه المقالة موقف الدفاع عن الفكر الشيعي الإمامي فحسب ، فإنه لن ندخل فى جدل وحوار مع الجابري فى مايرتبط بموقف الشيعة الإسماعيلية من المعرفة العقلية البرهانية ، ويكفي فى هذا المقام القول أن ناقداً متمرساً إتهم الجابري بانه يمارس سوء قراءة للفكر الإسماعيلي (يعز أن نقع على مثيله حتى فى أطروحات المبتدئين)[1]

وأما بالنسبة إلى موقف الشيعة الإمامية من العقل بصورة عامة ومن الاستدلال والبرهان العقليين بصورة خاصة ، فإن ماينسبه الجابري إليهم فوق أنه ظلم كبير لأهم اتجاه اسلامي عرف بموقفه المتفرد من العقل حتى يمكننا القول أنه فقط فى مجال النصوص الدينية التى توجد فى المصادر الحديثية لهذا الإتجاه مايتجاوز

---

(١)انظر : مذبحة التراث ، ص ١٠٦ ، ولاحظ فى الدفاع عن موقف أخوان الصفا من المنطق والفلسفة ص ١٠٠ ـ ١٠٨ من نفس المصدر .

الألف نص في قيمة العقل ، فإن مايقوم به الجابري لايمكننا إلا أن نحسبه تجاهلاً متعمداً ومقصوداً للمنحى العقلي في التفكير الشيعي .

ولما كان النقاش والحوار مع إثارات الجابري هذه مبتنى على الاختصار والإيجاز فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى حضور « العقل » وتواجده في كل التراث الفكري للشيعة الامامية من خلال ذكر بعض النصوص الدينية في شأن العقل ، والتى كان لها الدور الاكبر في تشكيل المعتقد الشيعي على أسس عقلية متينة ، وباعتقادنا أن هذه النصوص الدينية تجسد الموقف الأول والأخير للتشيع في قضية العقل والمعرفة العقلية ، وهو موقف نستطيع القول أننا لانجد له مثيلاً في مواقف كل الاتجاهات الاسلامية الأخرى من القضية المذكورة .

إن أول عنوان يطرحه « محمد بن يعقوب الكليني » المتوفى سنة ٣٢٨/٣٢٩هـ في موسوعته الحديثية « الاصول من الكافي » أشهر الموسوعات الحديثية عند الشيعة الامامية على الاطلاق ، هو : « كتاب العقل والجهل » والذى يتضمن أربعاً وثلاثين حديثاً في قيمة العقل ودوره في تأسيس المعرفة الانسانية ، منها :

١ ـ قول الامام الباقر (عليه السلام) : **(لما خلق الله العقل استنطقه ثم قال له : أقبل فأقبل ، ثم قال له : أدبر فأدبر . ثم قال : وعزتى وجلالى ماخلقت خلقاً هو أحب إلي منك ولا أكملتك إلا فيمن أحب ، أما أنى إياك آمر ، وإياك أنهى ، وإياك أعاقب ، وإياك أثيب)**(١)

٢ ـ قول الامام الرضا (عليه السلام) : **(صديق كل امرء عقله وعدوه جهله)**(٢)

٣ ـ قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) : **(إذا بلغكم عن رجل حسن حال فانظروا في حسن عقله ، فإنما يجازى بعقله)**(٣)

---

(١)محمد بن يعقوب الكليني : الاصول من الكافي ، ج ١ ، ص ١٠ ، دار الكتب الاسلامية ، طهران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٨هـ.

(٢)نفس المصدر ، ص ١١ .

(٣)نفس المصدر ، ص ١٢ .

٤ ـ قول رسول الله (صلى الله عليه وآله) أيضاً : (ماقسم الله للعباد شيئاً أفضل من العقل ، فنوم العاقل أفضل من سهر الجاهل ، وإقامة العاقل أفضل من شخوص الجاهل ، ولابعث الله نبياً ورسولاً حتى يستكمل العقل ، ويكون عقله أفضل من جميع عقول أمته ...)(١)

٥ ـ قول الامام الصادق (عليه السلام) : (... ان أول الامور ومبدأها وقوتها وعمارتها الذى لاينتفع شئ إلا به ، العقل الذى جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم ، فبالعقل عرف العباد خالقهم ، وأنهم مخلوقون ، وأنه المدبر لهم ، وأنهم المدبَّرون ، وأنه الباقي وهم الفانون ، واستدلوا بعقولهم على مارأوا من خلقه ، من سمائه وأرضه ، وشمسه وقمره ، وليله ونهاره ، وبأن له ولهم خالقاً ومدبراً لم يزل ولايزول ، وعرفوا به الحسن من القبيح ، وأن الظلمة فى الجهل ، وأن النور فى العلم ، فهذا مادلهم عليه العقل ....)(٢)

ولكن المشكلة التى تواجهنا فى محاولتنا لإظهار وابراز الحضور الفعال للعقل والعقلانية فى الفكر الشيعي الامامي ، بل وحتى فى الفكر الاسلامي بصورة عامة هو ان الجابري يريد « عقلاً » و « عقلانية » على الطريقة الأوروبية الحديثة والمعاصرة ، لا على الطريقة التى تتحدد فى نفس الثقافة والفكر الاسلاميين ، وذلك لـ (.. ان « العقل » فى التصور الذى تنقله اللغة العربية المعجمية يرتبط دوماً بالذات وحالاتها الوجدانية وأحكامها القيمية . فهو فى نفس الوقت عقل وقلب ، وفكر ووجدان ، وتأمل وعبرة .. اما فى التصور الذى تنقله اللغات الأوروبية فالعقل مرتبط دوماً بالموضوع ، فهو إما نظام الوجود ، وإما إدراك هذا النظام ، أو القوة المدركة)(٣)

ومن هنا لايرقى « العقل » فى الثقافة العربية الاسلامية إلى مستوى « العقل » فى الثقافة الأوروبية ، بل وحتى فى الثقافة اليونانية التى تعتبر الفلسفة الاسلامية امتداداً تاريخياً لها ، وذلك لانه (إذا كان مفهوم العقل فى اليونانية والثقافة الأوروبية

---

(١) نفس المصدر ، ص ١٢ ـ ١٣ .

(٢) نفس المصدر ، ص ٢٩ .

(٣) تكوين العقل العربي ، ص ٣١ .

الحديثة والمعاصرة يرتبط بـ « إدراك الأسباب » أي المعرفة ، كما بينا ذلك قبل ، فإن معنى « العقل » فى اللغة العربية ، وبالتالى فى الفكر العربي يرتبط أساساً بالسلوك والأخلاق . نجد هذا واضحاً فى مختلف الدلالات التى يعطيها القاموس العربي لمادة « ع . ق . ل » ، حيث يكاد يكون الارتباط بين الدلالات وبين السلوك الاخلاقي عاماً وضرورياً)(١)

ومن هنا يطلق الجابري الحكم على العقل الاسلامي العربي بانه عقل تحكمه « النظرة المعيارية » بينما تحكم العقل الاوروبي « النظرة الموضوعية » فيقول : (ان « العقل العربي » تحكمه النظرة المعيارية إلى الأشياء . ونحن نقصد بالنظرة المعيارية ذلك الاتجاه فى التفكير الذى يبحث للاشياء عن مكانها وموقعها فى منظومة القيم التى يتخذها ذلك التفكير مرجعاً له ومرتكزاً . وهذا فى مقابل النظرة الموضوعية التى تبحث فى الأشياء عن مكوناتها الذاتية وتحاول الكشف عما هو جوهري فيها . ان النظرة المعيارية نظرة اختزالية ، تختصر الشئ فى قيمته ، وبالتالى فى المعنى الذى يضفيه عليه الشخص (والمجتمع والثقافة) صاحب تلك النظرة . اما النظرة الموضوعية فهي نظرة تحليلية تركيبية : تحلل الشئ إلى عناصره الأساسية لتعيد بناءه بشكل يبرز ماهو جوهري فيه)(٢)

وعلى هذا الاساس يصادر الجابرى كل محاولة تستحضر العقل بمعناه الفلسفي فى الثقافة العربية الاسلامية بحجة ان العقل فى هذه الثقافة تحكمه النظرة الذاتية لا النظرة الموضوعية و(النظرة الموضوعية هذه تختلف عن النظرة الذاتية من حيث انها تعتمد الاستدلال والبرهان لا الحدس والوجدان)(٣)

والذى ينبغى التنبيه عليه والإشارة إليه بنحو الإجمال هاهنا وتفصيله موكول إلى مقام آخر(٤) : ان الجابرى يرتكب خطأً قاتلاً فى البحث العلمي حينما يقوم

---

(١)نفس المصدر ، ص ٢٩ ـ ٣٠.

(٢)نفس المصدر ، ص ٣١ ـ ٣٢.

(٣)نفس المصدر ، ص ٣٣.

(٤)انظر تفاصيل البحث فى الخطأ العلمي المشار إليه لاحقاً فى مناقشاتنا لأفكار الباحث ←

باستظهار معنى « العقل » ـ وهو أمر له حقيقة ووجود تعنى الفلسفة باثباتهما وتحديد دلالتهما ـ من « النص اللغوي » الذى يبحث عن دلالات الكلمة فى الاستعمال العام، من دون أن يهتم بتحديد ماهية الشيئ المبحوث عنه أولاً، ولا بإثبات وجوده أو عدمه ثانياً، إذ أن هذين الأمرين من مهمات البحث الفلسفي لا البحث اللغوي كما توهم استاذ الفلسفة هذا ..!

الملاحظة الثانية : يكرر الجابرى فى أكثر من مورد : **(ان الشيعة كلها - باستثناء الزيدية ـ تنكر امكانية التوصل إلى معرفة الله بطريق النظر والقياس)**، وهذه الدعوى كسابقتها تحمل الكثير من المغالطة والزيف بالنسبة إلى هذه القضية ـ أعنى قضية المعرفة ـ فى الفكر الشيعي الإمامي، ولن نحاول أن نطيل البحث مع هذا التزييف المفضوح الذى يدعيه الجابري فى حق التشيع، وإنما سنكتفي بذكر ونقل بعض أقوال علماء الشيعة الامامية فى هذه القضية ليتضح كم هو كبيرالتجنّي على الفكر الشيعى الامامى الذى مارسه هذا الناقد العقلاني !

قال الشيخ المفيد (قدس سره) فى « أوائل المقالات فى المذاهب والمختارات » : (أقول : **ان المعرفة بالله تعالى اكتساب وكذلك المعرفة بأنبيائه وكل غائب وأنه لايجوز الاضطرار إلى معرفة شيئ مماذكرناه وهو مذهب كثير من الامامية والبغدادية من المعتزلة خاصة ويخالف فيه البصريون من المعتزلة والمجبرة والحشوية من أصحاب الحديث**)(١)

وقول الشيخ المفيد : (**وأنه لايجوز الاضطرار إلى معرفة شيئ مماذكرناه**) يصادم

←المصري « نصر حامد أبو زيد » فى الدراسة المنشورة ضمن هذا الكتاب والمعنونة بـ« محنة النص الديني فى الدراسات الحديثة .. كتابات أبو زيد نموذجاً »، وقد بينا هناك اضطراب الأفكار التى قدمها أبو زيد فى عدة موارد نتيجة المنهج الخاطئ الذى اتبعه فى السعي لاستحصال الحقائق الوجودية من دلالات الألفاظ والكلمات .

(١) الشيخ المفيد : أوائل المقالات فى المذاهب والمختارات، ص ٦٦، مكتبة الداوري، قم ـ إيران، بلاتاريخ .

بكل وضوح ماينقله الجابرى عن الشهرستاني فى حق الشيعة فى الفقرة الأولى المنقولة فى مطلع البحث ، والتى تقول : (انهم ـ أي الشيعة ـ يزعمون أن المعارف كلها اضطرار وان الخلق جميعاً مضطرون وان النظر والقياس لايؤديان إلى علم وماتعبد الله العباد بهما)(١)

ويقول المفيد أيضاً : (أقول : ان العلم بالله عزَّ وجلَّ وأنبيائه (عليهم السلام) وبصحة دينه الذى ارتضاه وكل شئ لاتدرك حقيقته بالحواس ولايكون المعرفة قائمة به فى البداية ، وانما يحصل بضرب من القياس لايصح أن يكون من جهة الاضطرار ولايحصل على الأحوال كلها إلا من جهة الاكتساب)(٢)

ويقول أيضاً : (أقول : ان العلم بصحة جميع الأخبار طريقه الاستدلال وهو حاصل من جهة الاكتساب ، ولايصح وقوع شئ منه بالاضطرار ، والقول فيه كالقول فى جملة الغائبات)(٣)

واما العلامة الحلي (قدس سره) فإنه يقول فى « نهج الحق وكشف الصدق » فى المسئلة الثانية من مسائل الكتاب : (فى النظر ، وفى المسألة مباحث : البحث الأول : فى أن النظر الصحيح يستلزم العلم ....

البحث الثانى : فى أن النظر واجب بالعقل . والحق أن مدرك وجوب النظر عقلي ، لاسمعي ، وإن كان السمع قد دل عليه أيضاً بقوله : ﴿ قل انظروا ...﴾ .....

البحث الثالث : إن معرفة الله تعالى واجبة بالعقل . الحق أن وجوب معرفة الله تعالى مستفاد من العقل وإن كان السمع قد دل عليه بقوله : ﴿ فاعلم أنه لاإله إلا الله ﴾ لأن شكر المنعم واجب بالضرورة ، وآثار النعمة علينا ظاهرة ، فيجب أن نشكر فاعلها ، وإنما يحصل بمعرفته ، ولأن معرفة الله تعالى دافعة للخوف الحاصل من الاختلاف ، ودفع الخوف

---

(١)انظر : تكوين العقل العربى ، ص ٢٠٠ .

(٢)أوائل المقالات ، ص ١٠٣ .

(٣)نفس المصدر ، ص ١٠٤ .

واجب بالضرورة)[1]

وقال المقداد السيوري الفقيه والمتكلم الامامي فى « إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين » الذى هو شرح لكتاب العلامة الحلي المسمى بـ« نهج المسترشدين فى أصول الدين » مانصه : (... اختلف القائلون بوجوب النظر فى أن الحاكم بوجوبه ماهو ؟ فقال الأشعري : انه السمع ، لقوله تعالى : ﴿ انظروا ماذا فى السموات والارض ﴾ ونحوه . وقالت المعتزلة والمحققون : انه العقل ، واختاره المصنف .

واستدل عليه : بأنه لو لم يكن عقلياً لزم افحام الأنبياء (عليهم السلام) أي انقطاعهم عن الجواب ، واللازم باطل فالملزوم مثله : بيان الملازمة : ان النبي (صلى الله عليه وآله) إذا قال للمكلف : اتبعني : يقول : لا أتبعك إلا بعد أن اعرف صدقك ولا أعرف صدقك إلا بالنظر ، لأنه ليس ضرورياً ، ولا أنظر لأني لم أعرف وجوبه إلا بقولك ، وقولك ليس حجة ، لأن كونه حجة يتوقف على صدقه فيدور ، فحينئذ ينقطع النبي (صلى الله عليه وآله) . وأما إذا قلنا بوجوبه عقلاً فلا يلزم ذلك ، لإن المكلف إذا قال : لايجب على النظر إلا بقولك ، يقول النبي (صلى الله عليه وآله) : يجب عليك عقلاً ، لأنه دافع للخوف المظنون ، وكلما كان دافعاً للخوف فهو واجب)[2]

وفى « الذخيرة فى علم الكلام » عقد الشريف المرتضى بحثاً بعنوان : « الكلام فى المعارف والنظر وأحكامها وما يتعلق بها » ذكر فيه عدة فصول تتعلق بالمسألة مورد البحث ، ومن جملة تلك الفصول المذكورة فيه : (فصل : فى أن العباد يقدرون على المعارف وأنها من فعلهم) قال فيه : (الذى يدل على ذلك أن الجهل مقدور لنا بغير شبهة ، لإنه لا يجوز أن يكون من فعل الله تعالى فينا لقبحه . ولا يجوز أن يكون من فعل غير الله تعالى فينا ، لإن القادر بقدرة لا يقدر أن يفعل فى قلب غيره علماً ولا جهلاً .

---

(١) العلامة الحلي : نهج الحق وكشف الصدق ، ص ٤٩ ـ ٥٢ ، مؤسسة دار الهجرة ، إيران ، الطبعة الثالثة ، ١٤١١ هـ.

(٢) المقداد السيوري : إرشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ، ص ١١١ ، تحقيق : السيد مهدى الرجائي ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، قم ـ إيران ، ١٤٠٥ هـ

وإذا ثبت كونه مقدوراً لنا والقادر على الشئ يجب كونه قادراً على جنس ضده إن كان له ضد ـ والعلم ضد الجهل - فيجب أن نكون قادرين عليهما)[1]

والفصل الذى يذكره السيد المرتضى (قدس سره) بعد هذا الفصل مباشرة هو : (فصل : فى وجوب النظر فى معرفة الله تعالى وجهة وجوبه وأنه أول الواجبات) ويقول فيه : (اعلم ان جهة وجوب النظر فى الدين والدنيا واحدة ، وهي خوف المضرة بتركه وتأميل دفعها بفعله ، فيجب النظر تحرزاً من الضرر ، كما يجب لهذا الوجه سائر الافعال)[2]

وقال العلامة الحلي فى « كشف المراد فى شرح تجريد الإعتقاد » فى توضيحه لقول المحقق الطوسي : (وحصول العلم عن الصحيح واجب) مانصه : (اقول : اختلف الناس هنا فالمعتزلة على ان النظر مولد للعلم وسبب له والاشاعرة قالوا : ان الله تعالى أجرى عادته بخلق العلم عقيب النظر وليس النظر موجباً ولاسبباً ، واستدلوا على ذلك بان العلم الحادث أمر ممكن ، والله تعالى قادر على كل الممكنات ، فاعل لها على مايأتى فى خلق الاعمال فيكون العلم من فعله . والمعتزلة لما أبطلوا القول بإستناد الافعال الحيوانية إلى الله تعالى بطل عندهم هذا الاستدلال ، ولما رأوا العلم يحصل عقيب النظر وبحسبه وينتفى عند انتفائه حكموا عليه بانه سبب له كما فى سائر الاسباب . والحق أن النظر الصحيح يجب عنده حصول العلم ولا يمكن تخلفه عنه ، فإنا نعلم قطعاً أنه متى حصل لنا اعتقاد المقدمتين فانه يجب حصول النتيجة . قالت الاشاعرة : التذكر لايولد العلم فكذا النظر بالقياس عليه ، والجواب : الفرق بينهما ظاهر)[3]

---

(١)الشريف المرتضى علم الهدى : الذخيرة فى علم الكلام ، ص ١٦٥ ، تحقيق : السيد أحمد الحسيني ، مؤسسة النشر الاسلامي ، قم ـ إيران ، الطبعة الأولى ، ١٤١١ هـ.

(٢)نفس المصدر ، ص ١٦٧ .

(٣)العلامة الحلي : كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ، ص ٢٤٠ ، تعليق : حسن حسن زاده آملي ، مؤسسة النشر الاسلامى ، قم ـ إيران ، طبعة بلا تاريخ .

وعلى كل حال فإن الشواهد التى يمكننا الاستدلال بها على خلاف مايزعمه الجابرى كثيرة جداً ، ولا أدرى كيف انزلق الجابرى إلى هذا المزلق الخطير بحيث صار ينسب إلى الآخرين مقولات وآراء لاتبرر نسبتها إليهم إلا بأحد أمرين : اما الجهل المفرط بآراء ونظريات الآخرين والذى لايتناسب ومستوى باحث يدّعى التمسك بالعلمية والعقلانية و..... و.... ، واما سوء القصد فى تشويه وتعمية أفكار الآخرين ومعتقداتهم لأمر ما !

الملاحظة الثالثة : يرادف الجابرى عن جهل بين منع الشيعة عن العمل بالقياس الفقهي وبين امتناعهم عن العمل بمطلق القياس حتى القياس المنطقي ، ولقد أفصح عن فكرته هذه حينما قال فى فقرته الثانية التى نقلناها عنه فى مطلع البحث : (**ومن هنا يهاجم الاسماعيليون والشيعة عامة ـ ماعدا الزيدية ـ طرق الاستدلال ، من القياس الفقهى والكلامى إلى القياس الارسطي**)[1]

وهاهنا كلمة يلزم تقديمها ابتداءً وهي : ان الباحث والمطلع على بعض النتاجات الفكرية التى يطلع بها علينا بين الحين والآخر بعض الباحثين والمفكرين الذين لاينفكون عن التأكيد على التزامهم الموضوعية والدقة ونزاهة البحث العلمي والتجرد من المنطلقات الأيديولوجية والمذهبية الضيقة ، ليأسف كل الأسف بسبب ماتقترب منه هذه النتاجات الفكرية من مستويات متدنية وهابطة فى البحث والتفكير ، وإلا كيف ينتكس « مفكر عقلاني » كالجابرى إلى هذا المستوى من الاستنتاج بحيث يوازى بين موقف الشيعة من القياس الفقهي الذى لايفيد إلا الظن وبين موقفهم من القياس المنطقي الذى يشهد كل تراثهم الفكري ولاسيما العقلي منه على حضوره الدائم والمؤثر فى كل هذا التراث بمختلف مجالاته وتجلياته ؟

وذلك لأن الشيعة مع اعتقادهم بمكانة العقل السامية وكونه أصلاً فى تأسيس العقائد الدينية والمعرفة البشرية ، الا أن ذلك يختص بتأسيس القواعد الكلية

---

(١) تكوين العقل العربي ، ص ٢٠٦ .

والمعارف العامة التى من شأن العقل البشري الفطري إدراكها والتوصل إليها ، ولايمكن تسرية سلطة العقل إلى إدراك الجزئيات والتفاصيل المرتبطة بالحكم الشرعي الفقهي ، إذ أن وزان الاحكام الشرعية ليس وزان الاحكام والقواعد العقلية الكلية التى لاتقبل تخصيصاً وتقييداً ، ومن المعروف والمتسالم عليه بين كل أهل الاسلام ان الاحكام الشرعية تؤخذ من الشارع بنحو التعبد والتسليم ، إذ ليس من شأن العقل أن يدرك بأن صلاة الفجر يلزم أن تكون ركعتين لا أكثر ولا أقل ، أو أن صلاة الظهر تكون أربع ركعات لا أكثر ولا أقل أيضاً ، وعلى هذا الاساس يتضح لنا ان القياس الذى تنهى الشيعة عن العمل به ولاتعتقد بحجيته هو القياس الفقهي لا مطلق القياس حتى لو أورث قطعاً ويقيناً وهو المصطلح عليه بالقياس المنطقي ، وفى الواقع ان القياس الفقهي يشترك مع القياس المنطقي اشتراكاً لفظياً لامعنوياً ، وإلا فإن القياس الفقهي هو الذى يسمى فى اصطلاح المناطقة بـ« التمثيل » ، وكما يقول العلامة الحلي (قدس سره) فى معرض حديثه عنه : (هذا هو النوع الثالث من أنواع الاستدلال وهو المسمى بالتمثيل فى عرف المنطقيين ، وبالقياس فى عرف الفقهاء ، وهو إثبات الحكم فى جزئي لثبوته فى جزئي آخر مشابه له .

وأركانه أربعة : الأصل ـ وهو الجزئي الأول ـ والفرع ـ وهو الجزئي المطلوب حكمه ـ والجامع ـ وهو وجه الشبه ـ والحكم .

مثاله : أن نقول : « السماء محدَث ، لأنه مشكل كالبيت » فالبيت أصل ، والسماء فرع ، والتشكل علة ، والحدوث حكم .

وهو لا يفيد اليقين ، ويستعمله الفقهاء كثيراً)(١)

ومما يدل على أن منطلقات الشيعة فى رفض العمل بالقياس الفقهي هو عدم إفادته اليقين ولا الظن المعتبر ، وأن الامر لا يدور مدار التسمية والألفاظ ، هو أنهم

---

(١)العلامة الحلي : جوهر النضيد فى شرح منطق التجريد ، ص ١٨٩ ، انتشارات بيدار ، قم -إيران ، ١٣٦٣ هـ . ش .

قالوا بحجية « قياس منصوص العلة » و « قياس الأولوية » ، إذ هما يفيدان العلم فلا مانع من العمل بهما ، بخلاف القياس الفقهي المعمول به عند بعض أهل السنة والذى لايفيد إلا الظن باعتبار أن علة الحكم فيه والتى عديت من الاصل إلى الفرع وثبت بها حكم الاصل للفرع علة مستنبطة لا منصوصة ، والعلة المستنبطة تورث الظن لا القطع ، والاصل عدم جواز العمل والتعبد بالظن إلا ماقام عليه دليل علمي.

ومن هنا يتضح ان المقصود من القياس الذى يرفض الشيعة الامامية اعتماده فى أمور الدين هو القياس الفقهي ، والذى عرفه بعض علماء الشيعة بقوله : (**القياس هو الحكم على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم آخر ، لاشتراكهما فى علة الحكم ، فموضع الحكم الثابت يسمى أصلاً ، وموضع الآخر يسمى فرعاً ، والمشترك جامعاً وعلة ، وهي اما مستنبطة أو منصوصة**)[1]

فلدينا إذن قياس منصوص العلة ، ومثله أن يقول الشارع : حرمت الخمر لكونه مسكراً ، فيذكر الحكم ويذكر علته فيعلم من ذلك ان كل ما اشترك مع الخمر فى خاصيته وهي الاسكار فهو حرام ، إذ هنا يدور الحكم مدار العلة نفياً وثبوتاً ، وهذا النوع من القياس المسمى بقياس منصوص العلة لم يمنع الشيعة من العمل به والتعويل عليه لأنه يفيد العلم .

وفى الجانب المقابل يوجد لدينا قياس مستنبط العلة ، بمعنى أن علة الحكم فى الطرف المقاس عليه مظنونة وغير معلومة ، فهذا القياس لا يفيد العلم وغاية مايفيده الظن ، والظن منهي عن العمل به فى الشريعة إلا أن يقوم دليل على جوازه فى الكل أو فى الجملة ،قال تعالى : ﴿**وان الظن لايغنى من الحق شيئاً**﴾ (النجم ٢٨).

وهذا النوع من القياس هو الذى حاربه أئمة أهل البيت (عليهم السلام) أشد المحاربة ، وأنكروا على القائل والعامل به أشد النكير لما فيه من إفساد للدين ، وفى الحوار

---

(١)زين الدين العاملي : معالم الدين وملاذ المجتهدين ، ص ٢٢٦ ، مؤسسة النشر الاسلامى ، إيران ـ قم ، ١٤٠٦ هـ.

التالى بين الامام الصادق (عليه السلام) وأبى حنيفة تتجلى الدوافع الحقيقية للموقف الذى انتهجه أئمة الشيعة فى مواجهة القياس الفقهي ، والذى كان يتسم بالرفض المطلق ، فعن ابن شبرمة قال : (دخلت أنا وأبو حنيفة على جعفر بن محمد (عليه السلام) فقال لأبي حنيفة : اتق الله ولاتقس فى الدين برأيك فإن أول من قاس إبليس ... إلى أن قال : ويحك أيهما أعظم ؟ قتل النفس أو الزنا ؟

قال : قتل النفس .

قال : فإن الله عزَّ وجلَّ قد قبل فى قتل النفس شاهدين ولم يقبل فى الزنا إلا أربعة . ثم أيهما أعظم ؟ الصلاة أم الصوم ؟

قال : الصلاة .

قال : فمابال الحائض تقضى الصيام ولاتقضى الصلاة ؟ فكيف يقوم لك القياس فاتقِ الله ولاتقس)[1]

وعلى كل حال فالكلام حول القياس طويل لايسعه هذا المجال وإنما أردنا الحديث عنه هاهنا للاشارة إلى أن عدم قول الشيعة بالقياس الفقهي وابطالهم العمل به ، لاينافى التزامهم بالاحكام العقلية واعلائهم من منزلة العقل ، فإن الاعتقاد بالقيمة المعرفية للعقل شئ ، والقول بصحة وحجية القياس فى استنباط احكام الشريعة شئ آخر[2]

الملاحظة الرابعة : ينطلق الجابرى فى تشخيص موقف الشيعة بصورة مطلقة من العقل على اساس قولهم بالإمامة والعصمة ، فيجعل كل قول بالامامة والعصمة

---

(١)محمد بن الحسن الحر العاملي : وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، كتاب القضاء ، ج ١٨ ، أبواب صفات القاضى ، الباب ٦ ، حديث ٢٥ ، دار احياء التراث العربى ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩١ هـ.

(٢)يستحسن للتعرف على الموقف التفصيلي الذى يتبناه الشيعة الامامية من القياس مراجعة : محمد تقى الحكيم : الاصول العامة للفقه المقارن ، الباب الأول ، القسم الخامس .

مظهراً من مظاهر « العقل المستقيل » ، على اساس ان القول بوجوب نصب الامام وتعيينه وكونه معصوماً يتنافى ومنطق العقل السليم ، ولايمكن أن يصدر إلا عن رؤية غنوصية باطنية تلغى العقل وتؤسس افكارها على ضوء الحدس والوجدان ، ولذلك فليس من العجيب أبداً أن ينتمى التراث الشيعي كله ـ فى نظر الجابرى ـ إلى الهرمسية فـ (لقد أسس الشيعة مذهبهم السياسي ـ الديني على القول بـ « الوصية » و « عصمة الامام » وبالتالى على « وراثة النبوة » الشئ الذى يستتبع مباشرة الأحقية فى « وراثة الخلافة » (= الحكم) . وكما رأينا ذلك فى الفصل السابق فلقد وجد الشيعة فى الهرمسية المعين الذى لاينضب الذى استمدوا منه فلسفتهم « النبوية » ، ولذلك كانوا « أول من تهرمس فى الاسلام » حسب عبارة ماسينيون)[(١)]

وبالنسبة إلى هشام بن الحكم المتكلم الشيعي المشهور فإن الجابرى يقول عنه : (اما المصدر الذى كان يغرف منه هشام بن الحكم فهو الأدبيات الهرمسية بالذات . والحق ان الفكر الشيعى إذا كان قد تهرمس جزئياً مع الغلاة الاوائل فإنه بدأ يتهرمس منظومياً مع هشام بن الحكم)[(٢)]

وعلى هذا الاساس لايجد الجابرى أيّة صعوبة فى (... إثبات الصلة بين هؤلاء المتكلمين الشيعة وبين الموروث الهرمسى ، وهذه مسألة ليس من الصعب البت فيها ، على الرغم من افتقادنا لمؤلفاتهم ، إذ يكفى أن يتصفح المرء مايروى عن الإمام جعفر من أحاديث وماينسب إليه من أقوال حتى يرى الطابع الهرمسى فيها واضحاً وضوحه فى الأدبيات العقائدية الشيعية اللاحقة ، والاسماعيلية منها خاصة . أضف إلى ذلك ما حفظته لنا كتب الفرق من آراء متناثرة لهشام بن الحكم ، المتكلم « الفيلسوف » العرفانى الذى قال عنه ابن النديم انه كان « من متكلمى الشيعة ممن فتق الكلام فى الامامة وهذب المذهب والنظر وكان حاذقاً بصناعة الكلام » . لقد نقل عنه مؤرخو الفرق آراء ونظريات ذات أصل

---

(١)تكوين العقل العربى ، ص ٢٢٥ ـ ٢٢٦ .

(٢)نفس المصدر ، ص ٢٢٨ .

هرمسي واضح ، كما أشار بعضهم إلى تأثره بالديصانية وأخذه عنها ، والديصانية فـرقة غنوصية معروفة تنسب إلى ديصان ، أو برديصان ، الذى ظهر فى القرن الثالث الميلادي بمذهب عرفاني كان عبارة عن أمشاج من الافلاطونية المحـدثة والفـيثاغورية الجـديدة والرواقية المتأخرة ، وبالتالى يلتق مع الهرمسية فى مجمل فلسفتها الانتقائية . ولابد مـن الاشارة إلى جانب ذلك كله إلى ماهو معروف من رواج الموروث الهرمسي فى حاشية جعفر الصادق نفسه الذى ينسب إليه أنه كان على علم بالكيمياء وعلوم الأسرار وان جابربن حيان تتلمذ عليه)[١]

والذى يؤسف له ان الجابرى يتعمد تشويه الحقيقة حـينما يـتجاوز تسـليط الضوء على الأسس والمبادئ العـقلية التى يـبنى عـليها الشـيعة القـول بـالامامة والعصمة، متغافلاً عن ان الشيعة الامامية تدعى ان جميع الأصول العقائدية لابـد وأن يستقل العقل باثباتها قبل مجئ الشريـعة ، ولايشـذ عـن ذلك أمـر الإمـامة والعصمة . وكتبهم الكلامية تشهد بأنهم يؤسسون جميع معارفهم وآرائهم العقيدية فى أصول الدين من التوحيد والعدل والنبوة والإمامة والمعاد على أساس البرهان العقلي أولاً وبالذات ، وماجاء على لسان الشارع مما يرتبط بهذه الاصول يعتبرونه مؤيداً لما استقل العقل بإدراكه ، وهذا ديدنهم فى أمور العـقيدة مـنذ زمـن الائمـة المعصومين (عليهم السلام) إلى يومنا هـذا ، وحـتى أحـاديث الائمـة (عليهم السلام) التى يـزعم الجابرى وضوح الطابع الهرمسي فى مدلولاتها ، كانت تشيد العـقيدة عـلى العـقل باعتباره الحجة الباطنة التى أنعم الله تعالى بها على كل البشر (فبالعقل عرف العباد خالقم ، وأنهم مخلوقون ، وأنه المدبر هم ، وأنهم المدبرون ، وأنـه البـاقي وهـم الفـانون ، واستدلوا بعقوهم على مارأوا من خلقه ، من سمائه وأرضه ، وشمسه وقمره ، وليله ونهاره ، وبأن له وهم خالقاً ومدبراً لم يزل ولايزول ، وعرفوا به الحسن من القبيح ، وأن الظلمة فى

---

(١)بنية العقل العربى ، ص ٣٢٦ ـ ٣٢٧.

الجهل ، وأن النور فى العلم ، فهذا مادلهم عليه العقل)[١]

ونجد فى أحاديث أئمة أهل البيت (عليهم السلام) مايصرح بأن العقل هو الحجة المطلقة والدائمة على الخلق حتى بعد مجئ الرسالات وبعث الانبياء ، فقد روى فى الكافى الشريف (عن أبي يعقوب البغدادي قال : قال ابن السكيت[٢] لأبي الحسن (عليه السلام) : لماذا بعث الله موسى بن عمران (عليه السلام) بالعصا ويده البيضاء وآلة السحر ؟ وبعث عيسى بآلة الطب ؟ وبعث محمداً ـ صلى الله عليه وآله وعلى جميع الانبياء ـ بالكلام والخطب ؟ فقال أبو الحسن (عليه السلام) : إن الله لما بعث موسى (عليه السلام) كان الغالب على أهل عصره السحر ، فأتاهم من عند الله بما لم يكن فى وسعهم مثله ، وما أبطل به سحرهم ، وأثبت به الحجة عليهم ، وإن الله بعث عيسى (عليه السلام) فى وقت قد ظهرت فيه الزمانات[٣] واحتاج الناس إلى الطب ، فأتاهم من عند الله بما لم يكن عندهم مثله ، وبما أحي لهم الموتى ، وأبرء الأكمه والأبرص بإذن الله ، وأثبت به الحجة عليهم .

وإن الله بعث محمداً (صلى الله عليه وآله) فى وقت كان الغالب على أهل عصره الخطب والكلام ـ وأظنه قال : الشعر ـ فأتاهم من عند الله من مواعظه وحكمه ما أبطل به قولهم ، وأثبت به الحجة عليهم ، قال : فقال ابن السكيت : تالله مارأيت مثلك قط ، فما الحجة على الخلق اليوم ؟ قال : فقال (عليه السلام) العقل ، يعرف به الصادق على الله فيصدقه والكاذب على الله فيكذبه ، قال : فقال ابن السكيت : هذا والله هو الجواب)[٤]

وإذا كان البرهان العقلي هو الحاكم الوحيد فى أصول الدين عند الشيعة الإمامية ، فإنهم يلتزمون بذلك فى كل أصول الدين بلا أستثناء ، وكما تفصح

(١)الاصول من الكافى ، ج ١ ، ص ٢٩ .

(٢)هو أبو يوسف يعقوب بن اسحاق الدورقي الاهوازي الشيعي أحد أئمة اللغة والأدب ، له تصانيف كثيرة منها كتاب تهذيب الألفاظ وكتاب إصلاح المنطق ، قتله المتوكل سنة ٢٤٤ هـ .

(٣)أي العاهات والامراض المزمنة .

(٤)الأصول من الكافى ، ج ١ ، ص ٢٤ ـ ٢٥ .

مرويات أئمة أهل البيت (عليهم السلام) الواردة في المباحث الإلهية عن تحكيمها للمنهج العقلي في الاستدلال ، فهي أيضاً وبنفس المستوى تحكم هذا المنهج في مباحث الامامة . ولنحاول استعراض بعض مرويات الأئمة (عليهم السلام) في المباحث الإلهية ومباحث الإمامة لتتبين حقيقة المنهج الحاكم في الموردين :

ففي كتاب التوحيد من الكافي روى الكليني (قدس سره) (عن هشام بن الحكم في حديث الزنديق الذى أتى أبا عبد الله (عليه السلام) وكان من قول أبي عبد الله (عليه السلام) : لايخلو قولك : إنهما إثنان من أن يكونا قديمين قويين أو يكونا ضعيفين أو يكون أحدهما قوياً والآخر ضعيفاً ، فإن كانا قويين فلم لا يدفع كل واحد منهما صاحبه ويتفرد بالتدبير ، وإن زعمت أن أحدهما قوي والآخر ضعيف ثبت أنه واحد كما نقول للعجز الظاهر في الثاني ، فإن قلت : إنهما إثنان ، لم يخل من أن يكونا متفقين من كل جهة أو مفترقين من كل جهة فلما رأينا الخلق منتظماً ، والفلك جارياً ، والتدبير واحداً ، والليل والنهار والشمس والقمر دلَّ صحة الأمر والتدبير وإئتلاف الأمر على أن المدبر واحداً ، ثم يلزمك إن ادعيت اثنين فرجة بينهما حتى يكونا اثنين فصارت الفرجة ثالثاً بينهما قديماً معهما فيلزمك ثلاثة ، فإن ادعيت ثلاثة لزمك ما قلت في الاثنين حتى تكون بينهما فرجة فيكونوا خمسة ثم يتناهى في العدد إلى مالانهاية له في الكثرة ، قال هشام : فكان من سؤال الزنديق أن قال : فما الدليل عليه ؟ فقال أبو عبد الله (عليه السلام) : وجود الأفاعيل دلت على أن صانعاً صنعها ألا ترى أنك إذا نظرت إلى بناء مشيد مبني علمت أن له بانياً وإن كنت لم تر الباني ولم تشاهده ، قال : فما هو ؟ قال : شيءٌ بخلاف الأشياء أرجع بقولي إلى إثبات معنى وأنه شيءٌ بحقيقة الشيئية غير أنه لاجسم ولاصورة ولايحس ولايجس ولايدرك بالحواس الخمس ، لاتدركه الأوهام ولاتنقصه الدهور ولاتغيره الأزمان)(١)

وهذا المنهج العقلي في الاستدلال على وجود الخالق إمتدَّ إلى بقية قضايا العقيدة في الفكر الشيعي الإمامي ليثبتها ويؤسسها بالبرهان العقلي وحده من دون

---

(١)نفس المصدر ، ص ٨٠ ـ ٨١.

أن يتكلف عناء اثباتها وضرورتها باللجوء إلى المنهج الباطني الغنوصي كما يزعم الجابري، وهو مايبرز للعيان فى المرويات التى تروى عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فى الاستدلال على قضية الإمامة والإضطرار إلى الحجة ـ بحسب التعبير الشائع استعماله فى هذه المرويات ـ فى كل زمان. ونذكر نزراً يسيراً من هذه المرويات التى تفصح عن طريقة الاستدلال العقلي البرهاني التى اتبعها الأئمة (عليهم السلام) فى اثبات الإمامة والاحتياج إلى الحجة فى كل زمان.

فقد روى الكليني (قدس سره) فى «باب الإضطرار إلى الحجة» من أصول الكافى (عن هشام بن الحكم، عن أبي عبد الله (عليه السلام) أنه قال للزنديق الذى سأله من أثبت الانبياء والرسل؟

قال: إنا لما أثبتنا أن لنا خالقاً صانعاً متعالياً عنا وعن جميع ما خلق، وكان ذلك الصانع حكيماً متعالياً لم يجز أن يشاهده خلقه، ولايلامسوه، فيباشرهم ويباشروه، ويحاجهم ويحاجوه، ثبت أن له سفراء فى خلقه، يعبرون عنه إلى خلقه وعباده، ويدلونهم على مصالحهم ومنافعهم ومابه بقاؤهم وفى تركه فناؤهم، فثبت الآمرون والناهون عن الحكيم العليم فى خلقه والمعبرون عنه جلَّ وعزَّ، وهم الأنبياء (عليهم السلام) وصفوته من خلقه، حكماء مؤدبين بالحكمة، مبعوثين بها، غير مشاركين للناس ـ على مشاركتهم لهم فى الخلق والتركيب ـ فى شئ من أحوالهم، مؤيدين من عند الحكيم العليم بالحكمة، ثم ثبت ذلك فى كل دهر وزمان مما أتت به الرسل والانبياء من الدلائل والبراهين، لكيلا تخلو أرض الله من حجة يكون معه علم يدل على صدق مقالته وجواز عدالته)[1]

وروى الكليني أيضاً (عن يونس بن يعقوب قال: كان عند أبي عبد الله (عليه السلام) جماعة من أصحابه منهم حمران بن أعين، ومحمد بن النعمان، وهشام بن سالم، والطيار، وجماعة فيهم هشام بن الحكم وهو شاب، فقال أبو عبد الله (عليه السلام): ياهشام ألا تخبرنى كيف صنعت بعمرو بن عبيد وكيف سألته؟

---

(١)نفس المصدر، ص ١٦٨.

فقال هشام : ياابن رسول الله إنى أجلّك واستحييك ولايعمل لساني بين يديك .

فقال أبو عبد الله : إذا أمرتكم بشئ فافعلوا .

قال هشام : بلغنى ماكان فيه عمرو بن عبيد وجلوسه فى مسجد البصرة فعظم ذلك عليّ فخرجت إليه ودخلت البصرة يوم الجمعة ، فأتيت مسجد البصرة فإذا أنا بحلقة كبيرة فيها عمرو بين عبيد وعليه شملة سوداء متزر بها من صوف ، وشملة مرتد بها والناس يسألونه ، فاستفرجت الناس فأفرجوا لى ، ثم قعدت فى آخر القوم على ركبتى .

ثم قلت : أيها العالم إنى رجل غريب تأذن لى فى مسألة ؟

فقال لى : نعم .

فقلت له : ألك عين ؟

فقال : يابني أي شئ هذا من السؤال ؟ وشئ تراه كيف تسأل عنه ؟

فقلت : هكذا مسألتى .

فقال : يابني سل وإن كانت مسألتك حمقاء .

قلت : أجبنى فيها .

قال لى : سل .

قلت : ألك عين ؟

قال : نعم .

قلت : فما تصنع بها ؟

قال : أرى بها الألوان والأشخاص .

قلت : فلك أنف ؟

قال : نعم .

قلت : فما تصنع به ؟

قال : أشم به الرائحة .

قلت : ألك فم ؟

قال : نعم .

قلت : فما تصنع به ؟

قال : أذوق به الطعم .

قلت : فلك أذن ؟

قال : نعم .

قلت : فما تصنع بها ؟

قال : أسمع بها الصوت .

قلت : ألك قلب ؟

قال : نعم .

قلت : فما تصنع به ؟

قال : أميّز به كل ما ورد على هذه الجوارح والحواس .

قلت : أليس فى هذه الجوارح غنى عن القلب ؟

قال : لا .

قلت : وكيف ذلك وهي صحيحة سليمة ؟

قال : يابني إن الجوارح إذا شكت فى شئ شمته أو رأته أو ذاقته أو سمعته ، ردته إلى القلب فيستيقن اليقين ويبطل الشك .

قال هشام : فقلت له : فإنما أقام الله القلب لشك الجوارح ؟

قال : نعم .

فقلت له : يا أبا مروان فالله تبارك تعالى لم يترك جوارحك حتى جعل لها إماماً يصحح لها الصحيح ويتيقن به ماشك فيه ويترك هذا الخلق كلهم فى حيرتهم وشكهم واختلافهم ، لايقيم لهم إماماً يردون إليه شكهم وحيرتهم ، ويقيم لك إماماً لجوارحك ترد إليه حيرتك وشكك ؟

قال : فسكت ولم يقل لى شيئاً .

ثم التفت إلي فقال لى : أنت هشام بن الحكم ؟

فقلت : لا .

قال : أمن جلسائه ؟

قلت : لا .

فقال : فمن أين أنت ؟

قلت : من أهل الكوفة .

قال : فأنت إذن هو ، ثم ضمني إليه وأقعدني في مجلسه وزال عن مجلسه ومانطق حتى قمت .

قال : فضحك أبو عبد الله (عليه السلام) وقال : ياهشام من علمك هذا ؟

قلت : شئ أخذته منك وألّفته .

فقال : هذا والله مكتوب في صحف إبراهيم وموسى)[1]

ومما يدلل على الترابط الوثيق بين المباحث الإلهية ومباحث الإمامة في الفكر الشيعي الإمامي ، وكون البرهان العقلي هو الحاكم في إثبات مطالب كلا المقامين ، ماذكره صدر المتألهين الشيرازي في شرحه للحديث المتقدم إذ قال : (واعلم ان هاهنا مقامين : أحدهما انه هل يجب من الله أن لايخلو الأرض من حجة وإمام أم لايجب ؟ وثانيهما انه هل يجب في اثباته أن يقع نص من الله أو رسوله في تعيين الإمام أم لايجب ؟ بل يثبت ذلك ببيعة أو إجماع ؟ وقد وقع الاختلاف من الأمة في كل منهما .

فالذي ذكر في هذا الحديث انما يثبت ماهو المطلب الحق في المقام الأول دون الثاني ، لكن مما ينفع ويعين معونة شديدة فيما هو المطلب في الثاني ، ان النبي (صلى الله عليه وآله) لم يقصر في التبليغ من الله والاخبار منه في جزئيات الاحكام التي ليس فيها من الحاجة مالم يجز اهماله من الآداب والمستحبات فكيف أهمل التبليغ في هذا الأمر العظيم والخطر الجسيم)[2]

---

(١)نفس المصدر ، ص ١٦٩ ـ ١٧١ .

(٢)صدر الدين محمد بن ابراهيم الشيرازي « صدر المتألهين » : شرح أصول الكافي ، كتاب فضل العلم وكتاب الحجة ، ص ٤٠٥ ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٧ هـ . ش .

وعلى كل فلسنا في مقام استعراض كل مظاهر المنحى العقلي الذى لجأ إليه الشيعة الإمامية فى التدليل على لزوم نصب الامام وعصمته ، وإنما أردنا الإشارة فقط إلى أن الشيعة لاتعتمد غير العقل القطعي فى إثبات أصول الدين والتى منها الامامة الكبرى ، ونتاجهم الكلامي منذ زمن الأئمة (عليهم السلام) إلى يومنا هذا يكشف عن تمسكهم بالمنهج العقلي بكل وضوح ، وانه من سخيف القول إدعاء بعض الكتاب المعاصرين ان الشيعة الاثنى عشرية تتخلى عن عقلانيتها حينما تصل النوبة إلى البحث فى أمر الإمامة ، فيقول : (والعقلانية واحدة من القسمات التى تتجلى للناظر فى تراث الشيعة الفكري ، وذلك إذا استثنينا تراثهم فى الإمامة ومايتعلق بها ؟! .. فهم فى الامامة ـ كما قدمنا ـ قد غدوا أسرى لنصوص وتفسيرات لنصوص تعبدوا بها ، ونحوا العقل جانباً ، أمام هذه النصوص ذات الطابع الاسطورى ، بل وفاخروا بذلك غيرهم من التيارات ؟! .. أما فى غير الامامة وما يتعلق بها فإن تراثهم صفحة من صفحات الفكر الاسلامى المشرقة بنور العقل ، والمزدانة بسلطانه .. يتفقون فى ذلك كثيراً أو يقتربون إلى حد كبير من المعتزلة ، فرسان العقلانية فى الاسلام)(١)

وسرعان مايناقض هذا الكاتب نفسه حينما يتناسى ان الامامة من الاصول الاعتقادية عند الشيعة الامامية ، فيقول فى الشيعة : (فهم يعتبرون العقل أداة النظر فى الأصول الاعتقادية ، مثل الألوهية والنبوة ، ويقولون : « إن عقولنا هي التى فرضت علينا النظر فى الخلق ، ومعرفة خالق الكون ، كما فرضت علينا النظر فى دعوى من يدعي النبوة ، وفى معجزته .. » .. ويؤكدون على « وجوب النظر والمعرفة فى أصول العقائد » ويمنعون جواز التقليد فيها منعاً كلياً ، ويقولون : « إن هذا الوجوب عقلي قبل أن يكون شرعياً ، أي لايستق علمه من النصوص الدينية ، وإن كان يصح أن يكون مؤيداً بها بعد

---

(١)محمد عمارة : تيارات الفكر الإسلامى ، ص ٢١٧ ، دار الوحدة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٥م .

دلالة العقل »..)[1]

وما نريد قوله لهذا الكاتب وغيره ممن يريدون نقد نظرية الإمامة عند الشيعة هو أنهم يلزمهم العلم بأمرين :

الأول : ان الشيعة الإمامية تعتقد ان الامامة من أصول الدين .

الثاني : ان الشيعة الامامية ترى أن كل أصل من أصول الدين والعقيدة لابد وأن يثبت بالدليل العقلي المستقل ، ودليل الشرع إنما يكون مؤيداً لامؤسساً ، وفي التصريح بهذا الأمر يقول بعض علماء الشيعة : (الحكم في أصول العقائد والمعيار فيها هو العقل فحسب فما حكم به العقل الناصح فهو المتبع)[2]

ويقول الامام الخميني (قدس سره) في جملة كلام له : (... وإلا فإثبات الصانع والتوحيد والتقديس وإثبات المعاد والنبوة بل مطلق المعارف حق طلق للعقول ، ومن مختصاتها)[3]

وعلى هذا الاساس انطلق الشيعة الإمامية ليشيدوا القول بالإمامة والعصمة على أساس العقل ، فقال السيد المرتضى : (قد استدل اصحابنا على وجوب الامامة بعد التعبد بالشرائع : أن شريعة نبينا ـ صلوات الله وسلامه عليه ـ قد ثبت أنها مؤبدة غير منسوخة ولامرفوعة إلى يوم القيامة ، فلابد لها من حافظ ، لأنه لو جاز أن يخلى من حافظ جاز أن يخلى من مؤدٍّ ، فما اقتضى وجوب ادائها يقتضي وجوب حفظها .

ولابد أن يكون حافظها معصوماً ليؤمن عليه الاهمال ونثق بحفظه ، كما لابد في مؤديها

---

(١)نفس المصدر ، ص ٢١٧ ـ ٢١٨ .

(٢)حسن حسن زاده آملي : هشت رسالة عربي ، ص ٧٠ ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگی ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٥ هـ . ش .

(٣)الإمام الخميني : الآداب المعنوية للصلاة ، ص ٣٤٤ ، تعريب : العلامة أحمد الفهري ، طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤م .

من أن يكون بهذه الصفة ، وهذا يوجب ثبوت الحافظ المعصوم في كل حال)[١]

وقال (قدس سره) في الاستدلال على لزوم العصمة في الامام عقلاً : (فأما الذى يدل على وجوب العصمة له من طريق العقل ، فهو أنا قد بينا وجوب حاجة الأمة إلى الإمام ، ووجدنا هذه الحاجة تثبت عند جواز الغلط عليهم ، وانتفاء العصمة عنهم ، لما بيناه من لزومها لكل من كان بهذه الصفة ، وينتفي بإنتفاء جواز الغلط بدلالة أنهم لو كانوا بأجمعهم معصومين لايجوز الخطأ عليهم ، لما احتاجوا إلى إمام يكون لطفاً لهم في إرتفاع الخطأ ، وكذلك لما كان الأنبياء معصومين لم يحتاجوا إلى الرؤساء والأئمة . فثبت أن جهة الحاجة هي جواز الخطأ .

فان كان الامام مشاركاً لهم في جواز الخطأ عليه فيجب أن يكون مشاركاً لهم في الحاجة إلى إمام يكون وراه ، لأن الاشتراك في العلة يقتضي الاشتراك في المعلول .

والقول في الامام الثاني كالقول في الأول ، وهذا يؤدي إلى اثبات مالايتناهى من الأئمة أو الوقوف إلى إمام معصوم . وهو المطلوب)[٢]

وقال العلامة الحلي (قدس سره) في « كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد » في مقام بيان قول المحقق الطوسي : (الامام لطف فيجب نصبه على الله تحصيلاً للغرض) مانصه : (اقول : في هذا المقصد مسائل : الاولى : في ان نصب الامام واجب على الله تعالى .

اختلف الناس هنا فذهب الأصم من المعتزلة وجماعة من الخوارج إلى نفي وجوب نصب الامام ، وذهب الباقون إلى الوجوب ، لكن اختلفوا فالجبائيان وأصحاب الحديث والأشعرية قالوا : انه واجب سمعاً لاعقلاً . وقال أبو الحسين البصري والبغداديون والامامية : انه واجب عقلاً . ثم اختلفوا ، فقالت الامامية : ان نصبه واجب على الله تعالى . وقال أبو الحسين والبغداديون : انه واجب على العقلاء . واستدل المصنف ـ رحمه الله ـ على وجوب نصب الامام على الله تعالى بأن الامام لطف واللطف واجب ، اما الصغرى فمعلومة

(١)الذخيرة في علم الكلام ، ص ٤٢٤ .

(٢)نفس المصدر ، ص ٤٣٠ ـ ٤٣١ .

للعقلاء إذ العلم الضروري حاصل بأن العقلاء متى ماكان لهم رئيس يمنعهم عن التغالب والتهاوش ويصدهم عن المعاصي ويعدّهم على فعل الطاعات ويبعثهم على التناصف والتعادل كانوا إلى الصلاح أقرب ومن الفساد أبعد ، وهذا أمر ضروري لايشك فيه العاقل ، واما الكبرى فقد تقدم بيانها)[1]

وفي إثبات لزوم عصمة الامام قال : (ذهبت الامامية والاسماعيلية إلى أن الامام يجب أن يكون معصوماً وخالف فيه جميع الفرق والدليل على ذلك وجوه :

الأول : ان الامام لو لم يكن معصوماً لزم التسلسل والتالى باطل فالمقدم مثله ، بيان الشرطية : ان المقتضى لوجوب نصب الامام هو تجويز الخطأ على الرعية فلو كان هذا المقتضى ثابتاً فى حق الامام وجب ان يكون له امام آخر ويتسلسل أو ينتهى إلى امام لايجوز عليه الخطأ فيكون هو الامام الاصلى .

الثانى : ان الامام حافظ للشرع فيجب أن يكون معصوماً ، اما المقدمة الأولى فلأن الحافظ للشرع ليس هو الكتاب لعدم احاطته بجميع الاحكام التفصيلية ولا السنة لذلك أيضاً ولااجماع الأمة لان كل واحد منهم على تقدير عدم المعصوم فيهم يجوز عليه الخطأ ، فالمجموع كذلك ، ولأن اجماعهم ليس لدلالة وإلا اشتهرت ولا لإمارة إذ يمتنع اتفاق الناس فى سائر البقاع على الامارة الواحدة كما نعلم بالضرورة عدم اتفاقهم على أكل طعام معين فى وقت واحد ، أو لا لهما فيكون باطلاً ، ولا القياس لبطلان القول به على ماظهر فى أصول الفقه ، وعلى تقدير تسليمه فليس بحافظ للشرع بالاجماع ، ولا البراءة الاصلية لانه لو وجب المصير اليها لما وجب بعثة الانبياء ، وللاجماع على عدم حفظها للشرع فلم يبق إلا الامام ، فلو جاز الخطأ عليه لم يبق وثوق بما تعبدنا الله تعالى به وما كلفناه ، وذلك مناقض للغرض من التكليف وهو الانقياد إلى مراد الله تعالى .

الثالث : انه لو وقع منه الخطأ لوجب الانكار عليه ، وذلك يضاد أمر الطاعة له بقوله تعالى : ﴿ اطيعوا الله واطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ﴾ .

---

(١) كشف المراد ، ص ٣٦٢ .

الرابع : لو وقع منه المعصية لزم نقض الغرض من نصب الامام ، والتالى باطل فالمقدم مثله ، بيان الشرطية : ان الغرض من اقامته انقياد الامة له وامتثال أوامره واتباعه فيما يفعله ، فلو وقعت المعصية منه لم يجب شيئ من ذلك وهو مناف لنصبه .

الخامس : انه لو وقع منه المعصية لزم أن يكون أقل درجة من العوام لأن عقله أشد ومعرفته بالله تعالى وثوابه وعقابه أكثر فلو وقع منه المعصية كان أقل حالاً من رعيته ، وكل ذلك باطل قطعاً)(١)

وبعد استعراض هذه الاستدلالات العقلية المحضة التى مارسها الفكر الشيعي الامامي من أجل إثبات الامامة والعصمة ، مامعنى القول : (بان الشيعة قد غدوا أسرى لنصوص وتفسيرات لنصوص ، تعبدوا بها ، ونحوا العقل جانباً ، أمام هذه النصوص ذات الطابع الاسطورى ؟!) .

وكيف يتوافق ذلك مع تصريح الشيعة الامامية بأن العقل والبرهان العقلي ليس إلاّ ، هما الحاكمان والمتبعان فى تأسيس العقيدة ؟ وهو مايشهد به هذا القائل نفسه حينما يقول : (.. أما فى غير الامامة ومايتعلق بها فان تراثهم صفحة من صفحات الفكر الاسلامى المشرقة بنور العقل ، والمزدانة بسلطانه) وحينما يقول : (فهم يعتبرون العقل أداة النظر فى الاصول الاعتقادية) .

والذى نعتقده ان هذه المقولات تصدر عن منهج عقيم يتعمد قطع الافكار عن جذورها وغرسها فى غير تربتها فما تلبث أن تبدوا ميتة لاحياة فيها ولاروح ، وهذا القطع هو مانلحظه فى كل الاتجاهات الفكرية التى حاولت أن تنتقد نظرية الشيعة فى مسألة الامامة ، وهو مايفصح عنه بكل وضوح قول بعضهم : (ان هذه الفكرة التى تجعل من الامامة حقاً الهياً ، ليست من خصائص التفكير البدوى ، حتى ولا من خصائص تفكير عرب الجزيرة ، حيث تسود بينهم روح المساواة . ان هذه الفكرة دخلت عليهم خصوصاً من جهة الفرس ، الذين كانوا ينظرون الى ملوكهم بعين الاحترام الزائد ،

---

(١)نفس المصدر ، ص ٣٦٤ ـ ٣٦٥ .

ويعتبرونهم اسمى من باقي البشر) [1]

ان هذه الترهات وامثالها هى أقصى ماتستطيع عقلانية وموضوعية هؤلاء الباحثين أن تقدمه لنا فى تحليلها لمبادئ القول بالامامة والعصمة عند الشيعة !

وهذا الامر إن دلّ على شيئ فإنما يـدل عـلى ان ضـيق النـظر والبـعد عـن الموضوعية والتحيز للرغبات والاهواء المذهبية والسياسية والعجز عن الانـفتاح على الافكار الاخرى مازالت هي القيم والمبادئ التى تتحكم فى صياغة المواقـف الفكرية والتوجهات العلمية عند الكثير من الباحثين العرب والمسلمين ، وهو أمر مؤسف للغاية فى وقت تكثر فيه دعاوى التمسك بالعقلانية والموضوعية والتـجرد والبحث العلمي .

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين .

---

(١)البير نصرى نادر : مدخل الى الفرق الاسلامية السياسية والكلامية ، ص ٢٤ ، دار المشرق ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٩ م .

القسم الثالث

محنة النص الديني
فى الدراسات الحديثة

كتابات (أبو زيد) نموذجاً

تمهيـــــــد

تتوافد على الساحة الفكرية المعاصرة كـثرة مـن الدراسـات والكـتابات الحديثة ذات الإهتمام المباشر بماأصطلح عليه بـ« علم النص » ، وهـي دراسـات تعتمد مناهج حديثة ومعاصرة جداً في تحليل بنية النص وتفكيك معانيه ومطاويه ، وتنفتح هذه الدراسات على النص كل الإنفتاح حتى (**يغدو النص لعبة حرة تنفتح على تعدد القراءات**)[1] كما يحلو لبعض المعنيين بهذه الدراسات أن يعبر .

وعلى هذا الاساس تتحول كل محـاولة لاسـتخلاص حـقيقة ومـعنى مـن النص ـ دينياً كان أم غيره ـ إلى محاولة عابثة لا معنى لها ، وذلك لأنه (**..لاحقيقة كلية حقيقية ساطعة يمكن القبض عليها**)[2] من النص ، بل حتى من الواقع !!!

وحتى محاولات التفسير والشرح التى تتخذ من النص موضوعاً لتفسيرها

---

(١)على حرب : أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر ، ص ١٧ ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ١٩٩٤م .

(٢)نفس المصدر ، ص ٨.

وشرحها لا تعدو أن تكون وجها من وجوه المخادعة والمخاتلة مهما ادعت الالتزام ، بل وحتى لو التزمت فعلاً بطريقة موضوعية نزيهة فى قراءة وتفسير النص ، و (من هنا وجه الخداع و المخاتلة فى مزاعم الشراح و المفسرين . فهم يدعون الكشف عن مراد النصوص ، فيما أعمالهم تشكل هي ذاتها ، نصوصاً مولدة للمعنى منتجة للمعرفة . بل إن نصوص المفسرين تمارس نوعاً من الاستبعاد للاصل الذى تفسره بقدر ما تدعى القبض على معناه ، تماماً كما أن خطاب الاصل يمارس حجباً عن الشئ الذى يتكلم عليه بقدر مايدعى القبض على حقيقته . فى كلا الحالين يخفى الخطاب ما يمارسه من أثر وفاعلية فى توليد المعنى وإنتاج الحقيقة)[١]

ومن هنا يمكننا القول : ان الدراسات الحديثة المعنية بـ« علم النص » (ترى أن النص أكثر من مجرد خطاب أو قول . إذ أنه موضوع لعديد من الممارسات السيميولوجية التى يعتد بها على أساس أنها ظاهرة عبر لغوية ، بمعنى أنها مكونة بفضل اللغة ، ولكنها غير قابلة للانحصار فى مقولاتها)[٢]

ومما يشير إليه الباحثون المحدثون فى دراساتهم حول « علم النص » انه (إذا كانت العلوم المختلفة تعنى بوصف النصوص ، فإن ذلك يتم طبقاً لمنظوراتها ووجهاتها المتعددة . ففى بعض الاحوال يتركز البحث على الابنية النصية المتباينة . أو على وظائف النصوص وتأثيراتها . وقد تولت البلاغة وفن الشعر منذ القدم دراسة الأبنية الخاصة والوظائف الجمالية والبرهانية للأقوال والنصوص الأدبية . كما تفعل ذلك فى العصر الحديث علوم الأدب والاسلوبية . كما أن الخطاب الديني والتشريعي يستخدم أنماطاً من النصوص الخاصة تستلزم شروحاً وتفسيرات معينة . تصبح فيما بعد أساساً لقواعد عملية محددة . وعلم اللغة يعنى فى الدرجة الأولى بالأبنية النحوية للجمل والنصوص ، كما يعنى

---

(١)نفس المصدر ، ص ٧ ـ ٨ .

(٢)د. صلاح فضل : بلاغة الخطاب وعلم النص ، ص ٢٢٩ ، سلسلة كتاب « عالم المعرفة » الصادرة عن المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ـ الكويت ، ١٩٩٢م .

بالشروط والخواص التى تتصل بالسياقات المختلفة . ويهتم كل من علم النفس والتربية بالطرق المختلفة لفهم النصوص وإستذكارها وإعادة صياغتها . ويقوم علم النفس الاجتماعي وعلوم الاتصال أيضاً ببحث التأثيرات التى تحدثها النصوص على آراء وسلوك المتلقين، وطرق تفاعلها لتحديد الأشكال النصية للتواصل فى مختلف المواقف والمؤسسات)[1]

ورغم أن المهمة التى يقوم بها « علم النص » لايمكن ـ باعتقادنا ـ اختزالها فى كلمات يسيرة ، الا أن بعض المعنيين بـ« علم النص » يقول : (وتتمثل مهمة علم النص بناءً على ذلك فى وصف العلاقات الداخلية والخارجية للأبنية النصية بمستوياتها المختلفة ، وشرح المظاهر العديدة لأشكال التواصل واستخدام اللغة ، كما يتم تحليلها فى العلوم المتنوعة)[2]

ولذا فان ماكنا نرجوه من الاستشهاد بكلمات متعددة لبعض المعنيين بهذه الدراسات الحديثة فى « علم النص » هو فتح آفاق القارئ على أهمية هذه الدراسات ، ولاسيما فى ما يرتبط بدراسة وتحليل النص الديني ، وهو الامر الذى يعنينا الحديث عنه فى هذه المقالة ، لا من جهة أننا معنيين بالدفاع عن الموروث المفهوم من النص الديني فى مستوياته التقليدية كما قد ربما يتوهم البعض ، وإنما من جهة أن القراءات الحديثة والمعاصرة للنص الديني والتى تزعم الاستناد والاتكاء على المعطيات العلمية الحديثة لـ« علم النص » وما يرتبط به من علوم مستجدة ، فى الوقت الذى تكتشف آفاقاً جديدة فى النص الديني غفل عنها السابقون أو تغافلوا عنها ، فانها تقع فى مطبات خطرة فى تعاملها مع النص الديني ومايتأسس عليه من معرفة دينية ، مما يترتب عليه أن يعيش النص الديني أزمة معقدة فى مستويات الفهم والقراءة ، لم نجد بداً من التعبير عنها بـ« محنة النص الديني » . وهي محنة حقيقية

(١)نفس المصدر، ص ٢٤٧ .

(٢)نفس المصدر .

وبمعنى الكلمة أردنا أن نجلّي بعض أبعادها عبر دراستنا لبعض أفكار باحث من أشهر الباحثين العرب المعاصرين المعنيين بتطبيق نتائج ومفاهيم وكليات الدراسات العلمية الحديثة فى « علم النص » على النص الديني الاسلامي وما أفرزه هذا النص من وعي عام بدلالاته لدى عامة المسلمين .

والباحث المنظور هو الدكتور نصر حامد أبو زيد فى كتابه « الخطاب الديني رؤية نقدية »[1]، وسنتطرق بطبيعة الحال إلى بعض ما سطره أبو زيد فى كتبه الاخرى .

ولنشرع فى بيان أبعاد « المحنة » من خلال إستعراض النقاط التالية :

هل للنص الديني حقيقة ؟

لابد أن نشير إبتداءً أننا أثرنا هذا التساؤل لاعتبار منهجي واضح ، وهو اننا لا نريد الدخول مع أبو زيد فى أخذ ورد من دون أن نعي المعنى أو المفهوم الذى يحمله أبو زيد لكلمة « النص الديني » ، فهل ان كلمة « نص » لها معنى خاص عند أبو زيد غير المعنى المتبادر منها فى التراث الديني ؟

يبادر أبو زيد للاجابة عن هذا السؤال بالقول : (**لم يكن القدماء يشيرون إلى القرآن أو الحديث بإسم النصوص ، كما نفعل فى اللغة المعاصرة ، بل كانوا فى العادة يستخدمون دوال أخرى كالكتاب والتنزيل والقرآن للدلالة على النص القرآني ، وكانوا يستخدمون دوال مثل الحديث أو الآثار أو السنة للاشارة إلى نصوص الحديث ، وكانوا يشيرون إليهما معاً بإسم الوحي أو النقل . وكانوا حين يشيرون إلى « النص » فإنما كانوا يعنون به جزءاً ضئيلاً من الوحي ، أو بعبارة أخرى ما لايحتمل أدنى قدر من تعدد المعنى والدلالة بحكم بنائه اللغوي ، إنه ـ بلغة الامام الشافعي ـ ما يكون « مستغنى فيه بالتنزيل**

(١)صدرت الطبعة الأولى من الكتاب عن دار المنتخب العربي ، بيروت ، ١٩٩٢ .

عن التفسير » ، وما لا ينطبق عليه وصف الوضوح الدلالي الذى لا يحتاج معه إلى تفسير فليس نصاً ، ولذلك لابد من الاستنباط والاستدلال فى فهم ما ليس بنص فى كتاب الله ، وهكذا يحدد الامام الشافعي الفرق بين النص والحكم فى القران)[1]

ومن كلام أبو زيد هذا نعي أن للفظة « نص » معنيين :

الاول : معنى قديم وهوالكلام المحكم الذى لا يقبل التأويل .

الثانى : معنى حديث وهو كل خطاب تم تثبيته بواسطة الكتابة[2]

ومما هو واضح أن الدراسات الحديثة فى « علم النص » إنما تعنى بدراسة النص ـ أي نص كان ـ ضمن مجاله الثانى ومعناه الاخير .

وعلى كل حال فما نقصده من سؤالنا هذا : هل للنص الديني حقيقة ؟ هو البحث عن حقيقة النص الديني ، وبشكل أساسي الوحي القرآني ، ومانعنيه بالحقيقة هو الواقعية بحسب الاصطلاح الفلسفي ، وعلى هذا الاساس فاننا نعيد صياغة السؤال المتقدم بالشكل التالى : هل الوحي « النص القرآني » أمر واقعي ؟ أم هو خيالات وأوهام ومحض إدعاء ؟

قد توحى بعض كلمات أبو زيد بأنه لا يمتلك جواباً محدداً عن هذا التساؤل ، ولكننا نعتقد أن سبب هذا الإيحاء هو قصور تعبيرات أبو زيد وإضطراب أفكاره التى لا يفصل فيها بعض الأحيان بشكل واضح بين إثاراته حول « مفهوم النص » وإثاراته حول « منطوق النص » ، وربما كان السبب الرئيسي الذى يوحي لقاريء أبو زيد انه ـ على أقل تقدير ـ لا يمتلك موقفاً واضحاً محدداً من الوحي والنص القرآني أن أبو زيد سعى لممارسة وتوجيه نقد عنيف للخطاب الديني فى الوقت الذى اشتغل بنقد النص الديني « الوحي القرآني » ، ومن المعلوم انه (.. فى نقد النص تستوى النصوص على اختلافها . فلا يهم هنا الفرق بين نص وآخر من حيث المضامين

---

(١)نصر حامد أبو زيد : الخطاب الديني ، رؤية نقدية ، ص ٦٠ .

(٢)بلاغة الخطاب وعلم النص ، ص ٢٣٧ .

والمحتويات أو من حيث الموضوعات والطروحات ، وإنما الذى يهم كيفية إنبناء الخطاب وطريقة تشكله وآلية اشتغاله . هنا يمكن الجمع بين النص الفلسفي والنص النبوي ، إذ كلاهما يشكل نصاً لغوياً ،كلاهما يتألف من وقائع خطابية)[1] ، ومما يلزم التنبيه عليه أن كلمة « نقد » لا تعنى بأي حال من الاحوال تبني موقفاً سلبياً من الناقد تجاه ما ينقده بل ممارسة النقد لأي نص من النصوص تعنى فى ما تعنيه محاولة الانفتاح على النص واكتشاف مجاهيله وسبر أغواره .

وكلمة حق ينبغي أن نقولها هاهنا وهي : ان أبو زيد لاينكر حقيقة النص الديني « = الوحي القرآني والحديث النبوي » ، والعديد من كلماته تشهد بكل صراحة على ذلك ، فها هو يقول فى كتابه « مفهوم النص » : (وإذا كانت الدلالة المركزية للوحي هي « الاعلام » فإن من شرط هذا الاعلام أن يكون خفياً سرياً . ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى ان الوحي علاقة إتصال بين طرفين تتضمن إعلاماً ـ رسالة ـ خفياً سرياً . وإذا كان « الاعلام » لا يتحقق فى أي عملية اتصال الا من خلال شفرة خاصة فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة متضمناً فى مفهوم الوحي ، ولابد أن تكون هذه الشفرة المستخدمة فى عملية الاتصال والاعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل أي بين طرفي عملية الاتصال / الوحي)[2]

فهو يعترف بحقيقة وواقعية الوحي ولكنه ـ وكما أشرنا من قبل ـ لا يمتلك تصوراً محدداً عن حقيقة الوحي وكيفية نزوله على قلب النبي (صلى الله عليه وآله) ، وبعد ذلك كيفية تشكله فى قالب الألفاظ والحروف . ويعترف أبو زيد بغموض التصور الذى يحمله عن الوحي فيقول : (ومن الضروري هنا أن نؤكد أن حالة النص الخام المقدس حالة ميتافيزيقية لا ندرى عنها شيئاً إلا مايذكره النص عنها ونفهمه بالضرورة من زاوية

---

(١)على حرب : نقد النص ، ص ١١ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٩٣م .

(٢)د. نصر حامد أبو زيد : مفهوم النص ، دراسة فى علوم القرآن ، ص ٣١-٣٢ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٤م .

الانساني المتغير والنسبي)[1]

ويؤكد أبو زيد اعترافه بصعوبة إدراك حقيقة الوحي الرسالي باعتباره اتصالاً يتم بين مرتبتين وجوديتين هما الله تعالىٰ والرسول ، بخلاف الامر فى الوحي غير الرسالي الذى يتم بين طرفين ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة فيقول : (والحديث عن الوحي فى القرآن ينقلنا إلى مجال أكثر تعقيداً حيث تكون عملية الاتصال / الوحي بين طرفين لاينتميان إلى نفس المرتبة الوجودية)[2]

وما ينبغي قوله فى هذه المسئلة ان القرآن الكريم ـ كما يشير هو نفسه ـ ذو مراتب متفاوتة وتجليات مختلفة ، وهذه الحقيقة يرشدنا إليها الكتاب العزيز فى قوله تعالىٰ : ﴿ إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون . وإنه فى أم الكتاب لدينا لعليٌّ حكيم ﴾ (الزخرف : ٣ـ٤) .

ولقد ذكر العلامة الطباطبائي (ﺗﺘﺮُّ) فى تفسيره هاتين الآيتين الكريمتين : (**قوله تعالىٰ : « إنا جعلناه قرآناً عربياً لعلكم تعقلون » الضمير للكتاب ، و « قرآناً عربياً » أي مقروءاً باللغة العربية و « لعلكم تعقلون » غاية الجعل وغرضه .**

وجعل رجاء تعقله غاية للجعل المذكور يشهد بأن له مرحلة من الكينونة والوجود لاينالها عقول الناس ، ومن شأن العقل أن ينال كل أمر فكري وإن بلغ من اللطافة والدقة مابلغ فمفاد الآية أن الكتاب بحسب موطنه الذى له فى نفسه أمر وراء الفكر أجنبي عن العقول البشرية وإنما جعله الله قرآناً وألبسه هذا اللباس رجاء أن يستأنس به عقول الناس فيعقلوه ....

قوله تعالىٰ : « وإنه فى أم الكتاب لدينا لعلي حكيم » تأكيد وتبيين لما تدل عليه الآية السابقة أن الكتاب فى موطنه الاصلي وراء تعقل العقول .

.... والمراد بكونه علياً على مايعطيه مفاد الآية السابقة أنه رفيع القدر والمنزلة

---

(١)الخطاب الديني ، ص ٦٤ .

(٢)مفهوم النص ، ص ٣٣ .

من أن تناله العقول ، وبكونه حكيماً أنه هناك محكم غير مفصل ولامجزى إلى سور وآيات وجمل وكلمات كما هو كذلك بعد جعله قرآناً عربياً كما استفدناه من قوله تعالىٰ : « كـتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير » هود : ١ .

وهذان النعتان أعنى كونه علياً حكيماً هما الموجبان لكونه وراء العقول البشرية فان العقل فى فكرته لاينال إلا ماكان من قبيل المفاهيم والألفاظ أولاً وكان مؤلفاً من مقدمات تصديقية يترتب بعضها على بعض كما فى الآيات والجمل القرآنية ، وأما إذا كان الامر وراء المفاهيم والألفاظ وكان غير متجز إلى أجزاء وفصول فلا طريق للعقل إلى نيله .

فمحصل معنى الآيتين : أن الكتاب عندنا فى اللوح المحفوظ ذو مقام رفيع وإحكام لا تناله العقول لذينك الوصفين وإنما أنزلناه بجعله مقروّاً عربياً رجاء أن يعقله الناس)[1]

وقد عقد صدر المتألهين الشيرازي فى كتابه « الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة » فصلاً تحت عنوان « فى كيفية نزول الكلام وهبوط الوحي من عند الله بواسطة الملك على قلب النبي وفؤاده ثم إلى خلق الله وعباده لبروزه من الغيب إلى الشهادة » ذكر فيه كلاماً مختصراً ومفيداً جداً فى حقيقة الوحي وكيفية نزوله وتنزله من عالم الغيب إلى عالم الشهادة ، وننقل كلامه بتمامه لأهميته .

قال (قدس سره) : (اعلم ان هذا القرآن الذى بين أظهرنا كلام الله وكتابه جميعاً دون سائر الكتب السماوية النازلة على سائر المرسلين ـ سلام الله عليهم أجمعين ـ فانها ليست بكلام بل كتب يدرسونها ويكتبون بأيديهم وان كان كل كتاب كلاماً بوجه كما مر ، لكن الغرض هاهنا كونه كلام الله خاصة . وأيضاً نقول : ان هذا المنزل من الكلام على نبينا (صلى الله عليه وآله) قرآن وفرقان جميعاً ، وسائر الكتب السماوية فرقان فقط ، والفرق بين المعنيين كالفرق بين العقل البسيط والعقل التفصيلي النفساني ، فالمنزل بما هو كلام الحق نور من أنوار الله المعنوية النازل من عنده على قلب من يشاء من عباده المحبوبين لا المحبين فقط

---

(١)محمد حسين الطباطبائي : الميزان فى تفسير القرآن ج ١٨ ، ص ٨٣ـ٨٤ ، مؤسسة الاعلمي للمطبوعات ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٣م .

لقوله تعالىٰ : ﴿ ولكن جعلناه نوراً نهدى به من نشاء من عبادنا ﴾ وقوله تعالىٰ : ﴿ نزل عليك الكتاب بالحق ﴾ وقوله تعالىٰ : ﴿ وبالحق أنزلناه وبالحق نزل ﴾ وهو بما هو كتاب انما هو صور ونقوش وأرقام وفيها آيات أحكام نازلة من السماء نجوماً على صحائف قلوب المحبين وألواح نفوس السالكين وغيرهم يكتبونها فى صحائفهم وألواحهم بحيث يقرؤها كل مسلم قارٍ ويتكلم بها كل متكلم ، ويعمل بأحكامها كل عامل موفق ، وبها يهتدون وبما فيه يعملون ويتساوى فى هدايتها الأنبياء والامم كما فى قوله تعالىٰ : ﴿ وأنزل التوراة والانجيل من قبل هدى للناس ﴾ وقوله تعالىٰ : ﴿ وعندهم التوراة فيها حكم الله ﴾ .
واما القرآن العظيم الكريم ففيه عظائم العلوم الإلٰهية كان يتعلم بها الرسول الخاتم وأهل بيته المكرم ـ سلام الله عليه وعليهم ـ لقوله تعالىٰ : ﴿ وعلمك ما لم تكن تعلم وكان فضل الله عليك عظيماً ﴾ وفيه كرائم أخلاق الله تخلق بها رسول الله (ﷺ) لقوله تعالىٰ :﴿ إنك لعلى خلق عظيم ﴾ إذ كان خلقه القرآن كما روي هذا .

فاذا علمت هذه المقدمات فنقول فى كيفية النزول كما سيجئ بيانه مفصلاً فى مسائل النبوات : ان سبب انزال الكلام وتنزيل الكتاب هو ان الروح الانساني إذا تجرد عن البدن وخرج عن وثاقه من بيت قالبه وموطن طبعه مهاجراً إلى ربه لمشاهدة آياته الكبرى ، وتطهر عن درن المعاصي واللذات والشهوات والوساوس العاديه والتعلقات ، لاح له نور المعرفة والايمان بالله وملكوته الأعلى وهذا النور إذا تأكد وتجوهر كان جوهراً قدسياً يسمى عند الحكماء فى لسان الحكمة النظرية بالعقل الفعال وفى لسان الشريعة النبوية بالروح القدسي ، وبهذا النور الشديد العقلي يتلألأ فيه أسرار ما فى الارض والسماء ، ويتراآى منه حقائق الاشياء كما يتراآى بالنور الحسي البصري الاشباح المثالية فى قوة البصر إذا لم يمنعها حجاب ، والحجاب هاهنا هو آثار الطبيعة وشواغل هذا الأدنى ، وذلك لان القلوب والارواح بحسب أصل فطرتها صالحة لقبول نور الحكمة والايمان إذا لم يطرء عليها ظلمة تفسدها كالكفر ، أو حجاب يحجبها كالمعصية وما يجري مجراها كما فى قوله تعالىٰ : ﴿ وطبع على قلوبهم فهم لايفقهون ﴾ وقوله تعالىٰ : ﴿ بل ران على قلوبهم ماكانوا يكسبون ﴾ فاذا أعرضت النفس عن دواعي الطبيعة وظلمات الهوى والاشتغال

بما تحتها من الشهوة والغضب والحس والتخيل وتوجهت وولت بوجهها شطر الحق وتلقاء عالم الملكوت الأعلى اتصلت بالسعادة القصوى ، فلاح لها سر الملكوت وانعكس عليها قدس اللاهوت ورأى عجائب آيات الله الكبرى كما قال سبحانه : ﴿ لقد رأى من آيات ربه الكبرى ﴾ ثم ان هذه الروح إذا كانت قدسية شديدة القوى قوية الانارة لما تحتها لقوة اتصالها بما فوقها فلا يشغلها شأن عن شأن ولايمنعها جهة فوقها عن جهة تحتها ، فتظبط للطرفين وتسع قوتها الجانبين لشدة تمكنها فى الحد المشترك بين الملك والملكوت ، لا كالأرواح الضعيفة التى إذا مالت إلى جانب غاب عنها الجانب الآخر وإذا ركنت إلى مشعر من المشاعر ذهلت عن المشعر الآخر .

فاذا توجهت هذه الروح القدسية التى لا يشغلها شأن عن شأن ولا يصرفها نشأة عن نشأة وتلقت المعارف الإلٰهية بلا تعلم بشري بل من الله يتعدى تأثيرها إلى قواها ويتمثل لروحه البشري صورة ماشاهدها بروحه القدسي وتبرز منها إلى ظاهر الكون فيتمثل فى الحواس الظاهرة سيما السمع والبصر لكونهما أشرف الحواس الظاهرة ، فيرى ببصره شخصاً محسوساً فى غاية الحسن والصباحة ويسمع بسمعه كلاماً منظوماً فى غاية الجودة والفصاحة ، فالشخص هو الملك النازل بإذن الله الحامل للوحي الإلٰهي ، والكلام هو كلام الله تعالىٰ ، وبيده لوح فيه كتاب هو كتاب الله . وهذا الأمر المتمثل بما معه أو فيه ليس مجرد صورة خيالية لا وجود لها فى خارج الذهن والتخيل كما يقوله من لا حظ له من علم الباطن ولا قدم له فى أسرار الوحي والكتاب كبعض أتباع « المشائين » معاذ الله عن هذه العقيدة الناشئة عن الجهل بكيفية الإنزال والتنزيل ...)[١]

وخلاصة مانود قوله فى ختام هذه النقطة : ان أبو زيد وإن لم يقدم تصوراً واضحاً عن حقيقة الوحي وكيفية نزوله من أعلى مراتبه إلى أدناها ، إلا أن ذلك لايبرر بأي حال من الاحوال توهم انه كان يسعى للتشكيك فى مصداقية وواقعية

---

(١)صدر الدين الشيرازي : الحكمة المتعالية فى الاسفار العقلية الاربعة ، ج ٧ ، ص ٢٢ ـ ٢٦ ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٧٣م .

الوحي القرآني الذى يمثل الثقل الأكبر والأهم فى النصوص الدينية . وفى حقيقة الأمر إننا لم نتحدث فى هذه المسألة ـ أعنى حقيقة الوحي وواقعيته ـ الا لغرض بيان اتفاق أبو زيد مع كل المؤمنين بالوحي القرآني فى هذه القضية وانها ليست محل خلاف ، أو لا ينبغي أن تكون محل خلاف .(١)

النص الديني بين المنطوق والمفهوم

يقرر أبو زيد حقيقة هامة فى النص الديني ـ كأي نص آخر ـ وهي تشكله من بعدين : منطوق ثابت ومفهوم متغير ، وبتعبير آخر من لفظ ومعنى كما هو الشأن فى أي كلام آخر ، فهو يقول : (ان النصوص دينية كانت أم بشرية محكومة بقوانين ثابتة ، والمصدر الإلهي للنصوص الدينية لا يخرجها عن هذه القوانين لأنها « تأنسنت » منذ تجسدت فى التاريخ واللغة وتوجهت بمنطوقها ومدلولها إلى البشر فى واقع تاريخي محدد . إنها محكومة بجدلية الثبات والتغير ، فالنصوص ثابتة فى « المنطوق » متحركة متغيرة فى « المفهوم » ، وفى مقابل النصوص تقف القراءة محكومة أيضاً بجدلية الإخفاء والكشف . هذا عن النصوص التى دونت وسجلت منذ لحظة ميلادها ، أما النصوص التى خضعت لآليات الانتقال الشفاهي ـ ولو لفترة محددة كالأحاديث النبوية ـ فانها تطرح إشكالية أكثر تعقيداً من جانبي المنطوق والمفهوم معاً إذ يفقد هذا النوع من النصوص صفة ثبات المنطوق ، ويصبح تحديده أمراً إجتهادياً خاضعاً بدوره لجدلية الكشف والإخفاء)(٢)

ويضيف قائلاً : (إن القرآن ـ محور حديثنا حتى الآن ـ نص ديني ثابت من حيث

---

(١)ماذكرناه من عدم تقديم أبو زيد لرؤية واضحة عن حقيقة الوحي وتنزله إنما عنينا به ماقدمه فى كتابه « الخطاب الديني » ، والا فهو قد نقل الاقوال الموجودة فى حقيقة الوحي فى كتابه « مفهوم النص » ص ٢٩-٥٧ ، وإن كان لم يستقص البحث فى المسألة بشكل وافٍ .

(٢)الخطاب الديني ، ص ٥٨ .

منطوقه ، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح « مفهوماً » يفقد صفة الثبات ، إنه يتحرك وتتعدد دلالته . إن الثبات من صفات المطلق والمقدس ، أما الانساني فهو نسبي متغير ، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه ، لكنه يصبح « مفهوماً » بالنسبي والمتغير ، أي من جهة الانسان ويتحول إلى نسب إنساني « يتأنسن »)(١)

ويقرر الاشكالية المضاعفة التى تواجهها الأحاديث النبوية من ناحيتي المنطوق والمفهوم معاً بالقول : (وإذا كان النص القرآني يثير الاشكاليات السابقة كلها رغم ثبات منطوقه ، فإن نصوص الأحاديث النبوية تثير إلى جانب الاشكاليات السابقة إشكاليتها الخاصة ، وذلك لأنها لم تدون إلاّ متأخرة ، وخضعت من ثم لآليات التناقل الشفاهي ، الامر الذى يقربها إلى مجال النصوص التفسيرية من حيث أنها رويت بالمعنى لا بلفظ النبي ، وإذا كانت الأحاديث ذاتها ، أي كما نطق بها النبي بلغته وألفاظه ، نصوصاً تفسيرية لنوع من الوحي مغاير فى طبيعته لوحي القرآن فإن الأحاديث التى بين أيدينا تكون فى حقيقتها تفسيراً للتفسير . فإذا أضفنا إلى ذلك ماهو معروف من أسباب وملابسات كثيرة أدت إلى الزيادة فى جسد الحديث بالوضع والانتحال واختلاف علماء الحديث بينهم فى المعايير التى يصححون الاحاديث على أساسها ، أدركنا تعقد حركة هذه النصوص فى الواقع الانساني الاجتماعي)(٢)

وينعى أبو زيد على الخطاب الديني المعاصر تغافله عن هذه الحقيقة فى مجال تفسير النصوص الدينية غير المرتبطة بالأحكام الشرعية فى الوقت الذى يزعم هذا الخطاب نفسه (ان النصوص الدينية قابلة لتجدد الفهم وإختلاف الإجتهاد فى الزمان والمكان ، لكنه لا يتجاوز فهم الفقهاء لهذه الظاهرة ، ولذلك يقصرها على مجال النصوص التشريعية ، دون نصوص العقائد ، أو القصص . وعلى هذا التحديد لمجال الاجتهاد يؤسس الخطاب الديني لمقولة صلاحية الشريعة لكل زمان ومكان ، ويعارض إلى حد التكفير

---

(١)نفس المصدر ، ص ٦٤ .

(٢)نفس المصدر ، ص ٦٤ – ٦٥ .

الإجتهاد في مجال العقائد أو القصص الديني)[1]

بل إن أبو زيد يدعى أن الخطاب الديني يسعى لغلق الباب الوحيد الذى أبقي مفتوحاً على فهم متجدد للنص الديني في كل زمان ومكان وهو باب الاجتهاد في النصوص التشريعية ، فيقول : (**ومع هذا المستوى من التعقيد في إشكالية النص لا يكتفى الخطاب الديني بقصر الاجتهاد على شريحة رقيقة من النصوص هي شريحة النصوص التشريعية ، بل يعود فينفى الاجتهادات جملة حين يعلن « لا اجتهاد فيما فيه نص » فيجمد دلالة النصوص حتى في النصوص التشريعية)**[2]

والتفريق الذى يقيمه أبو زيد بين المنطوق والمفهوم باعتقادنا انه لا ينبغي أن يكون قابلاً للنقاش والتردد ، وذلك لاننا نعثر في نفس تراثنا الديني على ما يعزز هذه الدعوى ، ولكن مما يؤسف له ان التراث الديني الذى تبنى التأكيد على هذه الحقيقة و أراد من خلالها جعل النص الديني يعيش في كل مجالاته التشريعية والاجتماعية والعقيدية الانفتاح والتجدد والحيوية قد قدر له من أول الامر الإقصاء والإبعاد والتشويه ، وأعنى بذلك التراث الديني تراث مدرسة أهل البيت (عليهم السلام) تلك المدرسة التى لم يسمح لها التاريخ أن تقول كلمتها في قضايا الدين والحياة بكل حرية ووضوح ، وهذا الإلغاء والإقصاء الذى مورس طوال التاريخ ضد هذه المدرسة يشير إليه أبو زيد إشارة عابرة بقوله : (**ولعله من قبيل التكرار الهام أن نستدعي قول الإمام علي : « القرآن حمال أوجه »**[3] **وأن نستدعي قوله الذى سبق**

---

(١)نفس المصدر ، ص ٥٧ .

(٢)نفس المصدر ، ص ٥٨ .

(٣)الموجود في نهج البلاغة ، الكتاب رقم ٧٧ ، ان الامام علي (عليه السلام) قال لابن عباس حينما بعثه للاحتجاج على الخوارج : **لاتخاصمهم بالقرآن ، فان القرآن حمّال ذو وجوه ، تقول ويقولون ، ولكن حاججهم بالسنة ، فانهم لن يجدوا عنها محيصاً .**

الاستشهاد به : « القرآن خط مستور بين الدفتين لاينطق ، وإنما ينطق بـه الرجـال»[1] ولكن الخطاب الديني « يخفي » من التراث هذا الجانب الهام والخطير في فهم طبيعة النص ، وهو الفهم الذي سمح بالتعددية ، ومنح الثقافة الاسلامية طابعها الحيوي الذي ظل مستمراً حتى توارى هذا الفهم مفسحاً المجال لفهم آخر يجمد دلالة النصوص في قوالب جامدة)[2]

ويثير أبو زيد محنة الإقصاء والإبعاد والإلغاء التي واجهها المعتزلة بـعد أن واجهها الشيعة قبلهم بسنوات عديدة بقوله : (ثم إستأثرت إحدى الفرق بإسم « أهل السنة والجماعة » واحتكرته لنفسها بتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعـتزال وأصبحت هي الحكم والفيصل في قبول المرويات أو رفضها ، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتمتع بحـمايتها سـلطة مـرجـعية في كـل مـايتعلق بشـؤون الديـن والعقيدة)[3]

ونحاول هنا أن نذكر بعض المرويات التي رويت عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) في القضية مورد البحث ، والتي أراد الأئمة (عليهم السلام) من خلالها التأكيد على الآفاق المتجددة التي يمكن للانسان من خلالها أن ينفتح على النص الديني « القرآن » في كل زمان وعصر من دون أن يستنفد النص دلالاته ومعطياته .

فقد روى العلامة المجلسي في « بحار الأنوار » عن الامام الرضا (عليه السلام) انـه قال في القرآن : (هو حبل الله المتين ، وعروته الوثقى ، وطريقته المثلى ، المؤدي إلى الجنة ، والمنجي من النار ، لايخلق من الأزمنة ، ولايغث على الألسنة ، لأنه لم يجعل لزمان دون زمان ، بل جعل دليل البرهان ، وحجة على كل إنسان ، لايأتيه الباطل من بين يديه ، ولا من

---

(1)الموجود في نهج البلاغة ، الخطبة رقم ١٢٥ : إنا لم نحكم الرجال ، وإنما حكمنا القرآن . هذا القرآن إنما هو خط مستور بين الدفتين ، لا ينطق بلسان ، ولا بد له من ترجمان . وإنما ينطق عنه الرجال .

(2)الخطاب الديني ، ص ٦٠ .

(3)نفس المصدر ، ص ٦٧ .

خلفه تنزيل من حكيم حميد)[1]

وروي أيضاً (عن الرضا عن أبيه (عليهما السلام) أن رجلاً سأل أبا عبد الله (عليه السلام) : مابال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلاّ غضاضة ؟ فقال : لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان ، ولا لناس دون ناس ، فهو في كل زمان جديد ، وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة)[2]

وروي عن رسول الله (صلى الله عليه وآله) انه قال يصف القرآن : (... وهو الدليل يدل على خير سبيل ، وهو كتاب تفصيل ، وبيان وتحصيل ، وهو الفصل ليس بالهزل ، وله ظهر وبطن ، فظاهره حكمة ، وباطنه علم ، ظاهره أنيق ، وباطنه عميق ، له نجوم ، وعلى نجومه نجوم ، لاتحصى عجائبه ، ولاتبلى غرائبه ، فيه مصابيح الهدى ، ومنازل الحكمة ، ودليل على المعروف لمن عرفه)[3]

ويصور الامام علي (عليه السلام) حالة التواصل الدائم بين الانسان والقرآن حينما يقول : (وكتاب الله بين أظهركم ناطق لا يعيا لسانه)[4]

وما نعيه من هذه الكلمة ان القرآن المجيد يقدم للانسان في كل يوم كلمته التي ينفتح للانسان من خلالها أفق جديد وفهم مستجد لم يكن يعيها قبل ذلك ، ولكن هذه الحالة لاتتأتى للانسان إلاّ حينما يبادر الانسان لإستنطاق القرآن وإستثارته ، وهي حالة أولئك المتقين الذين وصف علي (عليه السلام) علاقتهم بالقرآن بقوله : (أما الليل فصافون أقدامهم ، تالين لأجزاء القرآن يرتلونها ترتيلاً ، يحزنون به أنفسهم

---

(١)محمد باقر المجلسي : بحار الأنوار ، ج ٩٢ ، ص ١٤ ، حديث ٦ ، المكتبة الاسلامية ، طهران ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٨ هـ.

(٢)نفس المصدر ، ص ١٥ ، حديث ٨.

(٣)نفس المصدر ، ص ١٧ ، حديث ١٦ .

(٤)نفس المصدر ، ص ٣٣، حديث ٣٦.

ويستثيرون به دواء دائهم ...)[١]

ومما له دلالته المهمة فى هذا المجال أن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) لم يكونوا يعتقدون أن للقرآن فى كل زمان وعصر تفسيراً وتأويلاً متجددين فحسب ، بل كانوا يرون أن للقرآن آفاقاً متعددة فى الزمن الواحد ، وان كل انسان يعي من هذه الآفاق ماناسب قدرته وسعة فكره ، فقد (روى العيّاشي وغيره عن جابر قال : سألت أباجعفر (عليه السلام) عن شيء من تفسير القرآن فأجابني ، ثم سألت ثانية فأجابني بجواب آخر ، فقلت : جعلت فداك ، كنت أجبت فى هذه المسئلة بجواب غير هذا قبل اليوم ! فقال لى : ياجابر ان للقرآن بطناً وظهراً وللظهر ظهراً ، ياجابر وليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن ، ان الآية لتكون أولها فى شيء وآخرها فى شيء ، وهو كلام متصل ينصرف على وجوه)[٢]

وفى هذا السياق يقع قول الامام السجاد (عليه السلام) (كتاب الله عزّ وجلّ على أربعة أشياء : على العبارة ، والإشارة ، واللطائف ، والحقائق ، فالعبارة للعوام ، والإشارة للخواص ، واللطائف للأولياء ، والحقائق للأنبياء)[٣]

ويبين الامام الصادق (عليه السلام) ان الفهم المتجدد للقرآن هو الذى يبقي للقرآن حيويته وفاعليته بقوله : (ولو كانت إذا نزلت آية على رجل ثم مات ذلك الرجل ماتت الآية لمات الكتاب ، ولكنه حيّ يجري فى من بقي كما جرى فى من مضى)[٤]

وبقوله (عليه السلام) : (ان القرآن تأويله يجري كما يجري الليل والنهار ، وكما تجري

---

(١)الامام علي (عليه السلام) : نهج البلاغة ، باب الخطب ، رقم ١٩٣ .

(٢)أبو الحسن العاملي : مقدمة تفسير مرآة الأنوار ومشكاة الأسرار المطبوعة كمقدمة لكتاب البرهان فى تفسير القرآن للسيد هاشم البحرانى ، ص ٤ ، مؤسسة مطبوعاتى إسماعيليان ، إيران-قم ، بلاتاريخ .

(٣)بحار الأنوار ، ج ٩٢ ، ص ٢٠ .

(٤)مقدمة تفسير مرآة الأنوار ، ص ٥ .

الشمس والقمر)[1]

وهذا الربط في كلام الامام الصادق (عليه السلام) بين تأويل القرآن « الكتاب التدويني » وبين حركة الطبيعة « الكتاب التكويني » يلفت الإنتباه ويشد التفكير إلى منطق التجدد الذى ينبغي أن نعيشه في علاقتنا بالقرآن الكريم ، وذلك (لانه إذا أدرك شخص التناسق الحاصل بين الكلمات التكوينية « عالم الخلق والطبيعة » وكلمة الله التدوينية « القرآن » بشكل جيد فانه سيعي انه كلما تجددت آية تكوينية في عالم الطبيعة فسيظهر ويتجلى معنى جديد للكلمة التدوينية)[2]

إلى هنا نجد أنفسنا متجاوبين مع أبو زيد في ما طرحه من أفكار حول منطوق ومفهوم النص الديني ، ولكن لأن أبو زيد لايدرس ـ وهذا شيء مؤسف للغاية ـ إثاراته في ظل الأبعاد والجوانب الاخرى المرتبطة بها فإنه يقع في إشكالات مهمة من دون إلتفات وشعور ، فهو في الوقت الذى يسعى ـ وبكل جدية وإخلاص ـ لتحطيم ونقد المفاهيم التي يحسبها البعض من المتدينين « حقائق دينية » في الوقت الذى لاتعدو أن تكون تلك المفاهيم « أفكاراً دينية » قابلة للنقد والتخطئة ، فانه يؤسس من خلال إثاراته ونقده للخطاب الديني إشكالات معقدة تنسف الثابت من الدين والحقيقة الدينية في الوقت الذى لاتستهدف تلك الإثارات إلاّ نقد المتغير من الفكر الديني الذى أراد له أصحابه أن يظل فوق النقد والتغيير من خلال تحويله إلى « حقيقة دينية ثابتة » .

فنحن نجده على سبيل المثال يمعن في نفي أي مفهوم ثابت للنص الديني ، وحتى فهم رسول الله (صلى الله عليه وآله) للنص « الوحي المنزل عليه » لايمكن أن يطابق الدلالة الذاتية للنص ، وذلك لانه ليس للنص دلالة ذاتية من الأصل ، فهو يقول : (النص

---

(١)نفس المصدر .

(٢)عبد الله جوادى آملي : رسالت قرآن ، ص ١٦ (فارسى) ، مركز نشر فرهنگى رجاء ، إيران ، الطبعة الاولى ، ١٣٧٠ هـ . ش .

منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي ـ تحول من كونه نصاً إلهـياً وصار فهماً (نصاً إنسانياً) ، لانه تحول من التنزيل إلى التأويل . إن فهم النبي للنص يمثل أولى مراحل حركة النص فى تفاعله بالعقل البشري ، ولاإلتفات لمزاعم الخـطاب الديـني بمطابقة فهم الرسول للدلالة الذاتية للنص ، على فرض وجود مثل هذه الدلالة الذاتية . إن مثل هذا الزعم يؤدي إلى نوع من الشرك من حيث أنه يطابق بين المطلق والنسبي ، وبين الثابت والمتغير حين يطابق بين القصد الإلهي والفهم الانساني لهذا القصد ولوكان فـهم الرسول . إنه زعم يؤدى إلى تأليه النبي ، أو إلى تقديسه بإخفاء حقيقة كونه بشراً ، والكشف عن حقيقة كونه نبياً بالتركيز عليها وحدها)(١)

وينفي أبو زيد أن تكون للنصوص عناصر جوهرية ثابتة بقوله : (وليس ثمة عناصر جوهرية ثابتة فى النصوص ، بل لكل قراءة ـ بالمعنى التاريخي الاجتماعي ـ جوهرها الذى تكشفه فى النص)(٢)

وينعى أبو زيد على الخطاب الديني إهداره للبعد التاريخي فى فهمه للنصوص الدينية مما يجعله يطابق ـ تمام المطابقة ـ بين « الفكرة الدينية » و « الحقيقة الدينية » ، فيقول : (تبدو هذه الآلية واضحة وضوحاً ساطعاً فى كل جوانب الخطاب الديني ، فضلاً عن منطلقاته الاساسية . تبدو واضحة كما سبقت الإشارة فى وهم التـطابق بـين المـعنى الإنساني ـ الإجتهاد الفكري ـ الآني وبين النصوص الأصلية والتى تنتمي من حيث لغتها على الأقل إلى الماضى ، وهو وهم يؤدى إلى مشكلات خطيرة على المستوى العقيدي ، لا يتنبه لها الخطاب الديني . يؤدى التوحيد بين الفكر والدين إلى التـوحيد مـباشرة بـين الإنساني والإلهي ، وإضفاء قداسة على الإنساني والزماني ، ولعل هذا يفسر لنا تردد كثير من الكتاب فى تخطئة كثير من آراء علماء الدين ، بل والتستر أحـياناً عـلى هـذه الآراء وتبريرها . وإذا كنا فى مجال تحليل النصوص الأدبية ـ وهي نتاج عقل بشري مـثلنا ـ لا

---

(١)الخطاب الديني ، ص ٦٤ .

(٢)نفس المصدر ، ص ٥٧ .

نزعم تطابق التفسير مع النص أو مع قصد كاتبه ، فإن الخطاب الدينى لا يكتفى بـإهدار البعد التاريخي الذى يفصله عن زمان النص ، بـل يـزعم لنـفسه قـدرة الوصـول إلى القصد الإلٰهي)[١]

وفى حقيقة الأمر ان المشكلات الخطيرة على المستوى العقيدي التى وقع فيها الخطاب الديني نتيجة مطابقته بين الفكر والدين ـ كما يقول أبو زيد ـ قد وقع فى ما هو أشد منها الناقد نفسه حينما نفى كل مطابقة بين الفكر الإنساني والقصد الإلٰهي ، وحينما نفى وجود عناصر ثابتة فى النصوص .

إذ (أولاً) نحن ندرك ان القرآن نفسه قد بين ان فيه آيات محكمات لا تقبل التأويل والشبهة لظهورها وكونها نصاً فى مرادها ، وان فيه آيات متشابهات تحتمل وجوهاً عديدة وآراء مختلفة بحكم خفاء معناها وإلتباس مفهومها . وفى ذلك يقول عزّ من قائل : ﴿ **هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هنّ أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه إبـتغاء الفـتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولوا الألباب** ﴾ (آل عمران ٧) .

ولو صح نفي الدلالة الذاتية للنص القرآني [٢] لما كان أي معنى لتقسيم الآية المتقدمة الكتاب إلى : محكم ومتشابه ، إذ من اللازم حينئذ جعل آيات الكتاب كلها من المتشابهات التى لا ظهور صريح لها فى مراداتها .

(وثانياً) ان إنكار تبادر فهم مشترك عند كل الناس للقرآن الكريم يـلغى

---

(١)نفس المصدر ، ص ٣٧ – ٣٨ .

(٢)لانقصد من الدلالة الذاتية للنص أن للنص باعتباره ألفـاظاً وكـلمات دلالة ذاتـية كـدلالة المعلول على العلة أو بالعكس ، إذ من الواضح أن دلالة الألفاظ على معانيها دلالة وضعية لا ذاتية وإلاّ لفهم كل إنسان من كل لفظ معناه اللازم له ، وانما قصدنا بالدلالة الذاتية للنص الفهم المتبادر من النص فى قبال ما يدعيه أبو زيد من نفي الدلالة الذاتية أي نفي أي معنى ثابت للنص .

إمكانية الاحتجاج من قبل الله ـ سبحانه وتعالىٰ على البشر ولاتبق للنبي محمد (ﷺ) حجة تثبت صحة مدعاه فى النبوة والرسالة، وذلك لان نفس التحدي الذى طرحه القرآن المجيد للجن والإنس أن يأتوا بمثله هو ماكان السابقون يستظهرونه من قوله تعالىٰ: ﴿ **قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لايأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً** ﴾ (الاسراء ٨٨).

واما نحن اليوم ـ وبمقتضى المنهج الذى يتبناه أبو زيد فى فهم النص الديني ـ فلربما فهمنا من الآية الكريمة فهماً آخر، وانها ليست فى مقام التحدى واثبات إعجاز القرآن وانه نازل من الله العلي القدير، ولاسيما إذا عرفنا ان أبو زيد ـ وكما سيأتى بيانه لاحقاً ـ يزعم ان لاحقيقة ولاواقعية للجن الذين تحداهم الله تعالىٰ بالإتيان بمثل القرآن، وليس ورود لفظ « الجن » فى القرآن الكريم دليلاً على ان للجن وجوداً عينياً خارجياً، إذ ـ وكما يقول أبو زيد نفسه ـ (**يرى علم اللغة الحديث ان المفردات اللغوية لاتشير إلى الموجودات الخارجية ولاتستحضرها، ولكنها تشير إلى المفاهيم الذهنية. لذلك قد تشير اللغة إلى مدلولات ليس لها وجود عيني**)[(١)]. وعلى ضوء هذا الفهم الذى يطرحه أبو زيد فان الجن الذين تحداهم القرآن ليسوا سوى موجودات وهمية فى ذهن أصحاب الوسط الثقافي الذى نزل القرآن الحكيم بلغته وكان لابد للقرآن ان يجاريهم فى فهمهم من أجل ان تكون لغته لغة تاريخية كما يزعم أبو زيد.

(**وثالثاً**) ألا يعتقد أبو زيد ان الفهم الانساني والقصد الإلهي يتطابقان فى كثير من القضايا المعرفية، كقضية ان الله واحد، المستفادة من قوله تعالىٰ: ﴿ **أنما الٰهكم إله واحد** ﴾ (الأنبياء ١٠٨). وقضية ان الله لايأمر بالقبيح المستفادة من قوله تعالىٰ: ﴿ **إن الله لايأمر بالفحشاء** ﴾ (الأعراف ٢٨). وقضية ان محمداً(ﷺ) رسول الله، المستفادة من قوله تعالىٰ: ﴿ **محمد رسول الله ...** ﴾

(١) المصدر السابق، ص ١٤٤.

(الفتح ٢٩) . إلى غير ذلك من مئات القضايا التى يجزم كل مؤمن بالله ورسوله ان فهمه لها يتطابق تمام المطابقة مع القصد الإلهي ، وذلك لان نقيض هذه القضايا لابد ان يكون باطلاً فيدور الامر بين الإثبات والنفي ، ولايوجد مؤمن بالله ورسوله يعتقد ان الله ليس بواحد ، أو ان الله يأمر بالقبيح ، أو ان محمداً (صلى الله عليه وآله) ليس رسول الله .

هذا فضلاً عن كثير من القضايا العقلية التى نجزم ـ نحن العقلاء ـ بمطابقة الفهم الانساني لها مع القصد الإلهي حتى مع عدم ورود النص الديني بمفادها ، كقضية ان اجتماع النقيضين باطل ، وان الكل أكبر من الجزء ، وان العلة التامة تستلزم معلولها وان المعلول يستلزم علته ، وان ...... ، وان ....

وبطبيعة الحال اننا حينما نزعم بمطابقة الفهم الإنساني للقصد الإلهي فى جملة من المعارف ، فهذا لايعنى اننا نصادر فكرة أبو زيد فى ضرورة التفريق بين الدين والفكر الديني ، إذ صحيح مايقوله أبو زيد من انه (ليس الفكر الديني بمعزل عن القوانين العامة التى تحكم حركة الفكر البشري عموماً ، ذلك أنه لايكتسب من موضوعه ـ الدين ـ قداسته وإطلاقه . ولابد هنا من التمييز والفصل بين « الدين » والفكر الديني ، فالدين هو مجموعة النصوص المقدسة الثابتة تاريخياً فى حين أن الفكر الديني هو الاجتهادات البشرية لفهم تلك النصوص وتأويلها واستخراج دلالتها)(١)

وأخيراً ، فما النتيجة التى نستخلصها من وراء قول أبو زيد : (النص منذ لحظة نزوله الأولى ـ أي مع قراءة النبي له لحظة الوحي ـ تحول من كونه نصاً إلهياً وصار فهماً (نصاً إنسانياً) ، لانه تحول من التنزيل إلى التأويل) حينما نضيفه إلى قوله : (إذا كان الخطاب الإلهي ـ المتضمن لمنهجه ـ يتواصل بلغة الانسان « تنزيلاً » مع كل علمه وكماله وقدرته وحكمته ، فإن العقل الانساني يتواصل مع الخطاب الإلهي « تأويلاً » بكل جهله

(١)نفس المصدر ، ص ١٣١ .

ونقصه وضعفه وأهوائه)[1]

ان ضم الفقرة الأولى من كلام أبو زيد إلى الفقرة الثانية ينتج : ان النبي (صلى الله عليه وآله) كان يتواصل مع الخطاب الإلهي منذ لحظة نزوله الأولى تأويلاً بكل جهله ونقصه وضعفه وأهوائه ـ أي النبي ـ.

ولسنا بحاجة إلى إستقصاء اللوازم الباطلة والتوالي الفاسدة والنتائج اللامعقولة المترتبة على هذا القول ، ومانريد قوله فقط هو : ليتك يا « أبو زيد » رضيت بمفاسد الفكر الأشعري في العقيدة التي أكثرت من نقدها ولم تكن تطلع علينا باجتهاداتك في العقيدة الاسلامية ومحاولاتك « البائسة » جداً لتأسيس أصول لفهم الخطاب الإلهي ، والتي أوصلتك إلى أسوء وأشنع مما وصل إليه الأشاعرة في عقيدتهم وفكرهم . ولاحول ولاقوة إلابالله العلي العظيم .

مداخلات النص والواقع في الفهم الديني

يلاحظ قارئ أبو زيد تأكيداً بالغاً منه على إرتباط النص بالواقع ، وربما يستشعر القارئ في بعض الأحيان من كلمات أبو زيد أن النص في حقيقته ليس إلاّ إستجابة وإنعكاساً للواقع الإجتماعي والثقافي ، وهو بذلك لايمارس نقداً وتجديداً وتأسيساً في ظل علاقته بالواقع .

ففي كتابه « مفهوم النص » يؤكد أيّما تأكيد على ضرورة أخذ الواقع بنظر الاعتبار فيقول : **(إن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية واعتبارها مطلباً أولياً في الفكر الديني المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية وثب على الواقع وتجاهل له ، خاصة إذا تمّ اختزاله في مسألة تطبيق أحكام « الحدود » كما هو الأمر عند كثير من**

---

(١)نفس المصدر ، ص ٤٤ .

الجماعات التى تطلق على نفسها اسم « الاسلامية »)[١]

ويفصل أبو زيد بين المرحلة المكية والمرحلة المدنية من حيث دورهما فى تطور الوحي على أساس متطلبات الواقع ، فيقول عن المرحلة المكية : (كانت هذه المرحلة هي مرحلة تكوين الأسس التى تعيد تشكيل الوعي بما يتلاءم مع ظروف الواقع الجديد الذى أراد أن يصوغه النص . فى هذه المرحلة لم يكن ثمة حاجة لأي تشريع عملي ، فالتشريعات لاتصاغ إلاّ فى واقع حي متحرك)[٢]

وهو يرفض كل الدعوات المعاصرة التى تطالب بمبدأ تطبيق أحكام الشريعة الاسلامية لان (هذا الحل السلفي ـ فى حقيقته وجوهره ـ يتنكر ـ دون أن يدري ـ لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة حين يفصل بين « النص » والواقع ، وذلك بالمطالبة بتطبيق « نص » مطلق على « واقع » مطلق)[٣]

ومن هنا فهو يرى ان كل محاولة لإحياء وتجديد « التراث » لابد ان تحدد موقفها من الواقع قبل كل شيئ ، لـ(ان المجدِّد أمام هذا التغاير فى اتجاهات التراث وأمام هذا التنوع فى منطلقاته وأسسه النظرية والاجتماعية لاسبيل لديه سوى الاختيار الذى يحدده موقف الباحث من الواقع الذى يعيش فيه بوصفه شرطاً أولياً للتجديد)[٤]

ويصر أبو زيد على البدء بالواقع من أجل فهم الاسلام وتحديد ماهيته ، فيقول : (وإذا كان البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التى نعرفها من التاريخ فان دراستنا لمفهوم النص سعياً لتحديد ماهية الاسلام لاينبغي أن تغفل الواقع ، بل عليها أن تبدأ به بوصفه الحقيقة العينية الملموسة التى يمكن الحديث عنها . وعلينا أن نضع فى الاعتبار أن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ، ويشمل

---

(١)مفهوم النص ، ص ١٤ .

(٢)نفس المصدر ، ص ١٥ .

(٣)نفس المصدر .

(٤)نفس المصدر ، ص ١٦ .

المتلقي الأول للنص ومبلغه ، كما يشمل المخاطبين بالنص . إن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة اعلامية ، ولايمكن فهم طبيعة الرسالة التى يتضمنها النص ألاّ بتحليل معطياته اللغوية فى ضوء الواقع الذى تشكل النص من خلاله)(١)

وفى حقيقة الأمر اننا هنا أمام دعوى جديرة ـ كل الجدارة ـ بالبحث والنظر ، لاننا حينما نريد دراسة النص الديني قرآناً كان أم حديثاً فاننا لابد وأن نأخذ بنظر الاعتبار كل « حيثيات الصدور » كما يحلو للاصوليين ـ أي علماء أصول الفقه ـ أن يعبروا ، وكل « أسباب النزول » كما يحلو لمفسري القرآن أن يعبروا .

وسواء كان تعبير الأصوليين أم تعبير المفسرين يفيان ببيان وإيضاح مقصود أبو زيد أم لايفيان ، فاننا نعي ـ كل الوعي ـ أن ماأراده أبو زيد من عباراته وكلماته المذكورة وغيرها : انه لايمكن أن يفهم النص ـ أي نص كان ـ بعيداً عن واقعه الذى تشكل فيه ، وانه من الخطأ جداً أن تهدر قيمة الواقع فى أيَّة محاولة لفهم النص .

هذه حقيقة سنقبلها بصورتها الإجمالية والمبهمة والغامضة التى يقدمها أبو زيد ضمنها مؤقتاً إلى أن يحين وضع هذه الدعوى على طاولة البحث من أجل تمحيصها والتعرف على المرفوض والمقبول فيها ، إذ أننا نرغب قبل مناقشة الدعوى المذكورة أن نسائل أبو زيد : إذا كان لا يحق لمن يريد فهم النص الديني أن يهدر الواقع من أجل فهم النص ، فهل ياترى يحق لمن يريد ذلك أن يهدر النص من أجل الواقع ؟

من أجل إيضاح المغزى من وراء هذا التساؤل فاننا سنتعرض لفكرة أبو زيد فى مبررات قبول الواقع الثقافي والاجتماعي لظاهرة « الوحي » الذى أنزل على رسول الله (ﷺ) ، لنرى كيف أن الباحث أبو زيد أهدر قيمة النص « الوحي » من أجل الواقع الموهوم !

يقول أبو زيد فى تفسير مبررات قبول العقل العربي لظاهرة الوحي : **(لقد كان إرتباط ظاهرتي « الشعر والكهانة » بالجن فى العقل العربي ، وما إرتبط بهما من اعتقاد**

---

(١) نفس المصدر ، ص ٢٦ .

العربي بامكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الاسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية، فكيف يمكن للعربي أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله مالم يكن لهذا التصور جذور فى تكوينه العقلي والفكري. وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحي ـ القرآن ـ لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثباً عليه وتجاوزاً لقوانينه، بل كانت جزءاً من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها. إن العربي الذى يدرك أن الجنى يخاطب الشاعر ويلهمه شعره، ويدرك أن العرّاف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن لايستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشر. لذلك لانجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها، وانما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى إليه)[1]

ويضيف قائلاً: (ولم يكن القرآن فى صياغته للواقع الثقافي بمعزل عن هذه التصورات فقد ذكر الجن فى مواضع كثيرة وخصص سورة كاملة تنبئ عن تحول فى طبيعة الجن وايمانهم بالاسلام والقرآن بعد أن استمعوا له. والسورة من ناحية أخرى تؤكد ماكان مستقراً فى العقل العربي من اتصال الجن بالسماء ومن امكانية اتصال بعض البشر بالجن)[2]

وحينما يذكر أبو زيد قوله تعالى فى سورة الجن: ﴿ وألّو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماءً غدقاً. لنفتنهم فيه ومن يعرض عن ذكر ربه يسلكه عذاباً صعداً ﴾ (الجن ١٦ – ١٧)، يقول: (إن النص هنا وان كان يمثل الواقع الذى ينتمى إليه يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة. لقد صار الجن فى النص جناً مؤمناً مسلماً يدين سلوكه السابق ويدين البشر الذين كانوا يعوذون به « رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقاً ». وفى سورة الناس نلاحظ تحول أحاديث الجن إلى

---

(١)نفس المصدر، ص ٣٤.

(٢)نفس المصدر.

« وسوسة » يستعاذ بالله منها ، ويوصف هذا الجن بأنه « وسواس خناس » . فإذا عرفنا ان سورة « الناس » سابقة فى ترتيب النزول على سورة « الجن » أمكننا أن نميز بين هاتين الصورتين : صورة الجن الخناس الموسوس الذى يستعاذ بالله منه ، وصورة الجن الذى يشبه البشر فى انقسامه إلى مؤمنين وكافرين . ولاشك ان الصورة الثانية تعد نوعاً من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الاسلام من جهة أخرى .

لقد ظل هذا التصور ـ تصور اتصال البشر بعالم الجن أو العوالم الاخرى بصفة عامة ـ جزءاً من المفاهيم المستقرة فى الثقافة العربية الاسلامية ، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة)(١)

إننا نتعجب أشد التعجب من هذا التحليل المفصل الذى يقدمه أبو زيد كأساس لتفسير قبول العرب بظاهرة الوحي من حيث ربط هذا القبول بظاهرة خرافية ساذجة هي ظاهرة الكهانة ، فى الوقت الذى تدلل الكثير من الحوادث التاريخية ان العرب ـ ولا سيا فى بدايات مراحل الدعوة الاسلامية ـ قد رفضوا التسليم بإمكانية الوحي ونزول الوحي على بشر مثلهم ، على خلاف ما يدعيه أبو زيد من أننا (لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضاً على ظاهرة الوحي ذاتها ، وانما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي أو على شخص الموحى إليه) ، وإلا فما معنى بحث العرب الدؤوب عن مصدر للوحي المنزل على محمد (ﷺ) خارج دائرة الوحي الإلهي ، كما حكى القرآن نفسه ذلك حينما بين أنهم اتهموه (ﷺ) بالجنون واختلاق الشعر مرة ، إذ يقول سبحانه : ﴿ ويقولون أإنا لتاركوا آلهتنا لشاعر مجنون ﴾ (الصافات ٣٦) ، وبأنه معلَّم مجنون مرة أخرى ، إذ يقول تعالى : ﴿ أنى لهم الذكرى وقد جاءهم رسول مبين . ثم تولوا عنه وقالوا معلم مجنون ﴾ (الدخان ١٣ ـ ١٤) .

---

(١)نفس المصدر ، ص ٣٥ ـ ٣٦ .

وهي عين الدعوى التى حكاها عنهم تعالى وردَّها فى مقام آخر بقوله : **﴿ ولقد نعلم أنهم يقولون إنما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون إليه أعجمي وهذا لسان عربي مبين ﴾** (النحل ١٠٣) .

ومن هنا يتبين ان اعتقاد العرب بظواهر معينة كالكهانة والسحر وامكانية الاتصال بالجن لم يكن ليشفع لهم وينفعهم فى القبول بظاهرة الوحي الإلهي ومحاولة تعقلها ، وذلك لانها فوق إدراكاتهم المحدودة ، ومن هنا كان القرآن الكريم يؤكد ويصر على نفي أي إرتباط بين ظاهرة الوحي الإلهي وبين بقية الظواهر الغيبية المعروفة عند عرب الجزيرة ، وفى ذلك يقول تعالى : **﴿ فذكر فما أنت بنعمة ربك بكاهن ولا مجنون . أم يقولون شاعر نتربص به ريب المنون . قل تربصوا فإنى معكم من المتربصين ﴾** (الطور ٢٩ ـ ٣١) .

مع اننا نجد ان القرآن الكريم يصرح بأن من طبيعة البشر بشكل عام رفض الوحي الإلهي والرسالات السماوية واتهام اصحابها بالسحر والجنون ، إذ يقول : **﴿كذلك ما أتى الذين من قبلهم من رسول إلا قالوا ساحر أو مجنون . أتواصوا به بل هم قوم طاغون ﴾** (الذاريات ٥٢ ـ ٥٣) مما يعني ان الله جلَّ جلاله لم يكن يعتني بالبحث عن إيمان المرسل إليهم بظواهر معينة تبرر قبولهم بظاهرة الوحي الإلهي بعد ماهداهم بفطرتهم وعقولهم إلى اثبات الحاجة إلى الرسالات السماوية وضرورة ارتباط الانسان فى كل عصر وزمان بخالقه عبر رسول أمين صادق . وهذه الهداية العقلية كافية لقبول ظاهرة الوحي عند كل البشر من دون فرق بين العرب وغيرهم من الامم السابقة ، فلا معنى للقول بانه **(لو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الاسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمراً مستحيلاً من الوجهة الثقافية)** .

وفوق هذا نحن لانعي أي مبرر للربط بين قبول العربي الأول بظاهرة الوحي، وبين تفسير الفلاسفة والمتصوفة لظاهرة النبوة من خلال نظرية الخيال ، على أساس وجود تصور مشترك بين العربي الأول والفلاسفة والمتصوفة باتصال

البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة، فى الوقت الذى تعبر نظرية الفلاسفة والمتصوفة عن مستوى من الوعي والإدراك لحقيقة الاتصال بالعوالم الغيبية لم يكن العربي الأول يفكر فيه أو يتمكن من الانفتاح على آفاقه، ومن المتيقن به ان نظرية الفلاسفة والمتصوفة فى تفسير ظاهرة النبوة لم تتضح معالمها إلا بعد قرن كامل من نزول الوحي على رسول الله (صلى الله عليه وآله) على أقل تقدير.

ولقد أسرف أبو زيد فى إهداره لقيمة وموضوعية وواقعية النص « الوحي » حينما قال فى معرض حديثه عن الجن الذين أتى القرآن الكريم على ذكرهم فى السورة المسماة باسمهم: **(إن النص هنا وان كان يمثل الواقع الذى ينتمى إليه يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة. لقد صار الجن فى النص مؤمناً مسلماً ...)**.

إلى أن يقول: **(ولاشك ان الصورة الثانية تعد نوعاً من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الاسلام من جهة أخرى)**.

ان حديث أبو زيد عن الكيفية التى عرض بها القرآن الكريم مسألة الجن فى سورة الجن إذا أكملناه بتصوراته عن الدلالات التاريخية للنصوص والتى عرضها بشكل تطبيقي فى « الخطاب الديني » فاننا نتوصل إلى نتائج خطيرة على المستوى العقيدي وعلى مستوى تفسير النص الديني.

إذ أن أبو زيد يوحي للقارئ من خلال كلماته المتقدمة ان النص القرآني حينما يتحدث عن الجن فى سورة « الجن » فانه يتحدث عن تصوير فرضي يعيد تشكيل الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة، إذ يصير الجن فى النص جناً مؤمناً مسلماً، وهذا يعنى ان النص لا يستهدف الكشف عن حقيقة قائمة بقدر مايستهدف أن يتحول بيد منتجه إلى أداة نفعية تحقق أهداف منتجها ولو على حساب الواقع والحقيقة، وهذا التحويل النفعي الذى لايستند إلى أي واقع، يعتبره أبو زيد نوعاً من التطوير القرآني النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الاسلام من جهة أخرى

ومعنى ذلك ـ بتعبير خجول لايجرؤ أبو زيد على التفوه به ـ ان القرآن الحكيم كان يكذب ـ والعياذ بالله ـ من أجل تحقيق مآربه الأيديولوجية ، وذلك لان العرب كانوا يعتقدون أن الجن موجودات شريرة ينبغي على الانسان التحرز منها والحذر من شرها ، وانه من أجل السيطرة عليها والاستعانة بها فى الاطلاع على الغيب يحتاج الانسان إلى قدرة خارقة لاتتأتى إلا للقليل من الناس ، فجاء القرآن وأراد أن يقول للعرب غير هذا وان الجن منهم العادلون الذين تحروا رشداً فآمنوا بالله ورسوله (ﷺ) فما بالكم أنتم أيها الناس تتأخرون فى الإيمان برسالة الإسلام ، وهذا التصوير وإن كان تصويراً مختلقاً ـ والعياذ بالله ـ إلا أنه مبرر تماماً مادام يستهدف مصلحة الاسلام !!!

ونستطيع القول بانه ليس من محمل آخر لكلام أبو زيد غير هذا المحمل الفاسد ، وذلك بملاحظة أفكاره الأشد غرابة فى كتابه « الخطاب الديني » ، والتى تحدث فيها عن عدة ظواهر ذكرها القرآن الكريم باسمائها وألفاظها كالجن والسحر والحسد والشياطين ، واعتبر أبو زيد ان مجرد ورود هذه الالفاظ فى القرآن ليس دليلاً على وجودها العيني الواقعي (بل هو دليل على وجودها فى الثقافة مفهوماً ذهنياً)[1]

وهذا يعنى أن « الجن » الذين تحدث عنهم القرآن وأنزل الله تعالى سورة كاملة بإسمهم وفى شأنهم لايعدون أن يكونوا مجرد وجودات ذهنية فى عقول أبناء الثقافة العربية التى نزل القرآن بلغتها وكان مضطراً أن يجاريها فى مستواها الهابط ومعتقداتها السخيفة من أجل أن يكون « نصاً تاريخياً » كما يدعي أبو زيد .

ولسنا نتقول على أبو زيد فى دعواه أن « الجن » ليسوا موجودات حقيقية ، وان ورود لفظ « الجن » فى القرآن ليس دليلاً على وجود الجن العيني ، وانما هو دليل على وجودها فى الثقافة كمفهوم ذهني ، إذ قد صرح بعقيدته هذه كراراً ومراراً ،

---

(١) الخطاب الديني ، ص ١٤٤ .

فقال : (ومن النصوص التى يجب أن تعتبر دلالتها من قبيل الشواهد التاريخية النصوص الخاصة بالسحر والحسد والجن والشياطين)[1] ، وقال فى شأن السحر والحسد : (وماينطبق على السحر ينطبق على ظاهرة « الحسد » ومايلابسها من ممارسات وطقوس كالرقي والتعاويذ ومعتقدات كالإيمان بقوة العين وسحر اللغة الخ . وليس ورود كلمة « الحسد » فى النص الديني دليلاً على وجودها الفعلي الحقيقي ، بل هو دليل على وجودها فى الثقافة مفهوماً ذهنياً)[2]

ولإننا سنستعرض أفكار أبو زيد فى هذا الشأن بشكل مفصل بعد فراغنا من هذه النقطة فاننا سنكتفي بهذه الاشارة ونعود إلى قضيتنا الاساسية فى هذا المقام وهي الحديث عن مداخلات النص والواقع ، فنقول : فى كتابه « الخطاب الديني » لايدع أبو زيد فرصة تمر من دون أن يرفع صوته عالياً مستنكراً كل محاولات إهدار الواقع وتجاوز البعد التاريخي فى فهم النصوص الدينية ، ويرفض أبو زيد التوحيد بين النص والفهم (وذلك ان التوحيد بين « الفهم » و « النص » ـ حيث يقع الفهم فى الحاضر ، وينتمي النص إلى الماضي (لغة على الأقل) ـ لابد أن يعتمد على « إهدار البعد التاريخي »)[3]

وبالإضافة إلى مايقوم به الخطاب الديني ـ كما يزعم أبو زيد ـ من إهدار للبعد التاريخي من خلال مطابقته بين « الفهم » و « النص » ، فانه (وبنفس الدرجة من الوضوح يبدو إهدار البعد التاريخي فى تصور التطابق بين مشكلات الحاضر وهمومه وبين مشكلات الماضى وهمومه ، وافتراض امكانية صلاحية حلول الماضى للتطبيق على الحاضر ، ويكون الاستناد إلى سلطة السلف والتراث ، واعتماد نصوصهم بوصفها نصوصاً أولية تتمتع بذات قداسة النصوص الأولية ، تكثيفاً لآلية إهدار البعد التاريخي ، وكلتا

---

(١)نفس المصدر .

(٢)نفس المصدر .

(٣)نفس المصدر ، ص ٢٣ .

الآليتين تساهم فى تعميق اغتراب الانسان وتستر على مشكلات الواقع الفعلية فى الخطاب الديني)[1]

ويؤسس أبو زيد لأصالة الواقع فى فهم النص الديني أولاً وأخيراً بالقول : (الواقع إذن هو الأصل ولا سبيل لإهداره ، من الواقع تكون النص ، ومن لغته وثقافته صيغت مفاهيمه ، ومن خلال حركته بفاعلية البشر تتجدد دلالته ، فالواقع أولاً والواقع ثانياً ، والواقع أخيراً . وإهدار الواقع لحساب نص جامد ثابت المعنى والدلالة يحول كليهما إلى أسطورة ، يتحول النص إلى أسطورة عن طريق إهدار بعده الانساني والتركيز على بعده الغيبي ، الأمر الذى يفسح المجالات لتساؤلات عقيمة عن طبيعة النص هناك . وعن شكله ونمط الخط المكتوب به ، وهل تنطقه الملائكة بالعربية أم بغيرها ، إلى آخر ذلك من أسئلة عقيمة يمتلئ بها الخطاب الديني الاعلامي بشكل خاص . ويتحول الواقع إلى أسطورة نتيجة لتثبيت المعانى والدلالات وإضفاء طابع نهائي عليها تأسيساً على مصدرها الغيبي ، ثم محاولة فرض المعنى الثابت الأزلي المفترض على الواقع الاجتماعي الإنساني ، والنتيجة الحتمية لذلك إهدار النص والواقع معاً واستبدال الأسطورة بهما .. وهكذا يحكم علينا الخطاب الديني أن ندور حول أنفسنا فى دائرة مفرغة ، ويقضي من ثم بكيفية حادة على إمكانية استقطار الدلالات الممكنة والملائمة لوضعنا التاريخي والاجتماعي)[2]

ولذا فـ (ان تأويل ماهو اجتماعي ـ تاريخي فى النصوص شرط لتجدد النصوص ذاتها بتجدد ما هو جوهري وأساسي وإسقاط ما هو عرضي مؤقت بالنسبة لشروط اجتماعية ـ تاريخية مغايرة)[3]

لكن ماالمقصود بإنتاج وعي تاريخي علمي بدلالات النصوص الدينية ؟

يجيب أبو زيد عن هذا السؤال الذى يطرحه بنفسه بالقول : (من المؤكد أننا

---

(١)نفس المصدر ، ص ٣٨.

(٢)نفس المصدر ، ص ٦٨ .

(٣)نفس المصدر ، ص ٧٠.

لاتعني بذلك الحقائق التاريخية المعروفة للخطاب الديني ذاته عن نزول النصوص الدينية منجمة ـ أي مفرقة ـ بحسب الظروف والملابسات والوقائع العينية المباشرة، وهو مايعرف بإسم « اسباب النزول » وذلك رغم أهميتها ودلالتها على واقعية الظاهرة الدينية والطابع العلمي لنصوصها. ومن المؤكد أننا لانعني حقائق « النسخ »، أي تغيير الأحكام الدينية واستبدال أحكام أخرى بها مع تطور حركة واقع المسلمين الأوائل، وهي حقائق لاتقل من حيث الأهمية والدلالة على واقعية الوحي من « اسباب النزول ». إن مانعنيه بالوعي التاريخي العلمي بالنصوص الدينية يتجاوز أطروحات الفكر الديني قديماً وحديثاً، ويعتمد على إنجازات العلوم اللغوية خاصة فى مجال دراسة النصوص. وإذا كان الفكر الديني يجعل قائل النصوص ـ الله ـ محور اهتمامه ونقطة انطلاقه فإننا نجعل المتلقي ـ الانسان بكل مايحيط به من واقع اجتماعي وتاريخي ـ هو نقطة البدء والمعاد)(١)

وعلى هذا الاساس لامعنى للتمسك بالدلالة الحرفية للنصوص، لان (التمسك بالدلالة الحرفية للصورة ـ التى تجاوزتها الثقافة وانتفت من الواقع ـ يعد بمثابة نفي للتطور وتثبيت لصورة الواقع الذى تجاوزه التاريخ. وعلى النقيض من الموقف التثبيتي يكون التأويل المجازي نفياً للصورة الأسطورية وتأسيساً لمفاهيم عقلية تحقيقاً لواقع انساني أفضل)(٢)

ويخلص أبو زيد من ذلك كله إلى القول: (ان عدم التفرقة بين ماهو تاريخي وما هو دائم مستمر فى دلالة النصوص الدينية يؤدي إلى الوقوع فى كثير من العثرات والمتاهات. وإذا كان الأمر ـ أمر التفرقة بين الخاص والعام ـ فى دلالة النصوص عموماً أمراً هاماً، فإن الشأن فى دلالة النصوص الدينية خطير لإرتباطه بالعقائد والقيم الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والاخلاقية للجماعة الدينية)(٣)

---

(١)نفس المصدر، ص ١٣٤.

(٢)نفس المصدر، ص ١٤٠.

(٣)نفس المصدر، ص ١٤٢.

وللخروج من هذه الأزمة الحادة (لابد من العودة إلى الأصول والاحتكام لها . والأصل والبدء هو سلطة العقل ، السلطة التى يتأسس عليها الوحي ذاته ، العقل لابما هو آلية ذهنية صورية جدلية بل بما هو فعالية اجتماعية تاريخية متحركة)[1]

(ولاسبيل أمامنا إلا أن نسعى فى تأسيس العقل ، لابالخطاب وحده على أهميته بل بكل وسائل الكفاح والنضال الممكنة الأخرى)[2] ، إذ (أن العودة إلى الاسلام لاتتم إلا بإعادة تأسيس العقل فى الفكر والثقافة ، وذلك على خلاف ما يدعو إليه الخطاب الديني المعاصر من تحكيم النصوص)[3]

ورغم كل هذه الإشادات بضرورة الإحتكام إلى العقل فى فهم النصوص والإصرار على تبنى منهج التحليل اللغوي فى فهمها باعتباره (المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة ، ولفهم الإسلام من ثم)[4] ، فإن قارئ أبو زيد يستشعر بكل يسر وسهولة أن ثمّت تجربة تاريخية محبطة يدفع استذكارها أبو زيد للبحث ـ بكل وسيلة وبأية قيمة ـ عن منهج مستجد فى التعامل مع النصوص الدينية التى فقدت فاعليتها وحيويتها فى ضوء الفهم التقليدي لها .

وتلك التجربة التاريخية المؤلمة هي تجربة الأشاعرة ومحنة القضاء على الاعتزال ، والتى أشار إليها أبو زيد فى فقرات متعددة من « الخطاب الديني » كقوله : (ثم استأثرت إحدى الفرق بإسم « أهل السنة والجماعة » واحتكرته لنفسها بتأييد من سلطة الدولة بعد القضاء على الاعتزال وأصبحت هي الحكم والفيصل فى قبول المرويات أو رفضها ، بل واكتسبت بحكم تأييدها للسلطة السياسية والتمتع بحمايتها سلطة مرجعية فى

---

(١)نفس المصدر ، ص ٦٩ .

(٢)نفس المصدر .

(٣)نفس المصدر ، ص ٤٣ .

(٤)مفهوم النص ، ص ٢٧ .

كل مايتعلق بشؤون الدين والعقيدة)[١]

ويضيف أبو زيد قائلاً : (وإذا كان مبدء تحكيم النصوص يؤدي إلى القضاء على استقلال العقل بتحويله إلى تابع يقتات بالنصوص ويلوذ بها ويحتمى فإن هذا ماحدث فى تاريخ الثقافة العربية الاسلامية ، بشكل تدريجي حتى تمّ القضاء على الاعتزال بعد عصر المأمون ، وتمّ بالمثل حصار العقل الفلسفي فى دوائر ضيقة ، ثم جاء أبو حامد ووجه للعقل الضربة القاضية)[٢]

ويستثير أبو زيد الحديث عن دور المعتزلة فى « تحرير الفكر الإسلامي » من خلال استرجاع مقولاتهم الكلامية ، فيقول : (وإذا كان معنى قدم القرآن وأزلية الوحي يجمد النصوص الدينية ويثبت المعنى الديني فإن معنى حدوث القرآن وتاريخية الوحي هو الذى يعيد للنصوص حيويتها ويطلق المعنى الديني ـ بالفهم والتأويل ـ من سجن اللحظة التاريخية إلى آفاق الالتحام بهموم الجماعة البشرية فى حركتها التاريخية)[٣]

ولذا فإن (الموقف الاعتزالي شاهد تاريخي دال على بواكير وإرهاصات ذات مغزى تقدمي علمي ، والمغزى لا الشاهد التاريخي هو الذى يهمنا لتأسيس الوعي العلمي بطبيعة النصوص الدينية)[٤]

ويضع أبو زيد المحنة فى سياقها التاريخي فيقول : (احتاج النظام الأموي إلى تثبيت شرعيته على أساس دين يتلاءم مع مبدء « الحاكمية » الذى غرسه ، كانت مقولة « الجبر » التى تسند كل مايحدث فى العالم ـ بما فى ذلك أفعال الانسان ـ إلى قدرة الله الشاملة وإرادته النافذة . ثم تحول هذا المبدء من بعد ، وتطور مع تطور الفكر الاشعري ، فى

---

(١)الخطاب الديني ، ص ٦٧ .

(٢)نفس المصدر ، ص ٤٣ .

(٣)نفس المصدر ، ص ١٣٦ .

(٤)نفس المصدر ، ص ١٣٩ .

سياق تطور حركة الواقع والفكر حتى إنتهى إلى إهدار قانون « السببية »)[١]

لقد كنا بحاجة إلى تكثيف الإستشهاد بنصوص أبو زيد فى ما يتعلق بهيمنة الفكر الأشعري على تفسير وفهم النصوص الدينية من أجل التعرف على الخلفية الثقافية والفكرية والعقيدية والفقهية التى تقف وراء الرفض الشديد من قبل أبو زيد لمجمل الفهم الديني السابق للنصوص الدينية ، والإرتماء بكل ثقل وقوة فى أحضان منهج التحليل اللغوي باعتباره المنهج الوحيد لفهم النصوص الدينية ومن ثمّ لفهم الإسلام ، وهو ماأفصح عنه أبو زيد بكل صراحة ووضوح فى دراسته حول علوم القرآن ، إذ قال : (إن اختيار منهج التحليل اللغوي فى فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابعاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة ، بل الأحرى القول انه المنهج الوحيد من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته)[٢]

وينفى امكانية الاعتراض على هذا الاختيار من حيث انه كيف يمكن تطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نص غير بشري من حيث أصله ومصدره بالقول : (..ان المتاح الوحيد امام الدرس العلمي هو درس « الكلام » الإلهي من خلال تحليل معطياته فى اطار النظام الثقافي الذى تجلى من خلاله . ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الانساني الممكن لفهم الرسالة ، ولفهم الاسلام من ثم)[٣]

ولكن رغم كل هذا التأكيد من قبل أبو زيد على دوافعه الحقيقية وراء هذا الاختيار فان كلماته المتقدمة وغيرها فى نقد الخطاب الديني المستند بطبيعة الحال إلى الموروث الأشعري تفصح لنا أن هذا الاختيار كان مفروضاً على أبو زيد نتيجة عدم التوفر على مناهج أخرى فى تحليل وفهم النص الديني غير المنهج الأشعري قديماً ، والمنهج اللغوي حديثاً ، والأول لايمكن المصير إليه بطبيعة الحال بعد أن أوصل

---

(١)نفس المصدر ، ص ٢٩ .

(٢)مفهوم النص ، ص ٢٥ .

(٣)نفس المصدر ، ص ٢٧ .

اتباعه إلى طريق مسدود ودائرة مغلقة فى التعامل مع النص الديني على جميع المستويات الفقهية والعقيدية والفلسفية ، وهذا مايدلل عليه غلق باب الاجتهاد ، وجمود علم الكلام ، ومحاربة الفلسفة من قبل أصحاب هذا المنهج . والمنهج الثاني ـأعنى منهج التحليل اللغوي ـ وان كان هو الخيار المنحصر والوحيد الذى تبناه أبو زيد ، إلا أنه يبدو ان التوفيق قد جانب أبو زيد فى هذا الاختيار ، وذلك لوقوعه فى مطبات خطيرة على المستوى العقيدي والعقلي نتيجة هذا الاختيار لاتقل خطورة عن مطبات الأشاعرة وأزماتهم نتيجة اختيارهم لمنهجهم المغلق فى أصول الدين وفروعه وفى فهم وتفسير النصوص الدينية .

ووقوع أبو زيد فى مثل مطبات وورطات الأشاعرة هو ماسيتضح لنا من خلال النقطة الآتية ، والتى سيتبين لنا من خلالها عمق المحنة التى قدر للنص الديني أن يتحملها فى أطروحات أبو زيد .

اختلالات منهج التحليل اللغوي

نقلنا من كلمات أبو زيد الكثير مما يدلل على تبنيه الصريح لمنهج التحليل اللغوي كمنهج وحيد يتيح امكانية قراءة وفهم النصوص الدينية ، ومضافاً إلى هذا التبني فإن أبو زيد يرفض احتياج النصوص الدينية حتى الإلهية منها ـأعنى القرآن ـ فى دراستها وتحليلها إلى منهجيات ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية ، وذلك لـ(**أن النصوص الدينية نصوص لغوية شأنها شأن أي نصوص أخرى فى الثقافة ، وان أصلها الإلهي لايعنى أنها فى درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيات خاصة ذات طبيعة خاصة تتناسب مع طبيعتها الإلهية الخاصة . ان القول بإلهية النصوص والإصرار على طبيعتها الإلهية تلك يستلزم ان البشر عاجزين بمناهجهم عن فهمها مالم تتدخل العناية الإلهية بوهب بعض البشر طاقات خاصة تمكنهم من الفهم ، وهذا بالضبط ما يقوله المتصوفة . وهكذا تتحول النصوص الدينية مستغلقة على فهم الانسان العادي**

ـ مقصد الوحي وغايته ـ وتصبح شفرة إلهية لاتحلها إلا قوة إلهية خاصة)(١)

وعلى هذا الاساس لامجال ـ كما يدعي أبو زيد ـ للقول بخصوصية معينة للنصوص الدينية ، لانه (إذا كانت النصوص الدينية نصوصاً بشرية بحكم انتمائها للغة والثقافة فى فترة تاريخية محددة ، هي فترة تشكلها وإنتاجها ، فهي بالضرورة نصوص تاريخية ، بمعنى أن دلالتها لاتنفك عن النظام اللغوي الثقافي الذى تعد جزءاً منه . من هذه الزاوية تمثل اللغة ومحيطها الثقافي مرجع التفسير والتأويل)(٢)

ولن نحاول هاهنا الحكم بالإيجاب أو السلب على المنهج الذى أعلن أبو زيد تبنيه له، ولن نسعى للدخول فى مجادلات نظرية ومماحكات مفهومية فى إثبات أو نفي امكانية تطبيق المنهج المذكور على النصوص الدينية ، وماسنقوم بفعله فى هذه النقطة من البحث هو بيان الاختلالات الخطيرة التى أسفرت عن تطبيق هذا المنهج على النصوص الدينية من خلال استعراض عدة نماذج تطبيقية خلص فيها أبو زيد إلى أفكار وآراء تدعو للغرابة والتعجب ، بل وللسخرية أيضاً ، وليس المهم فى هذه الأفكاروالآراء التى توصل إليها الباحث أبو زيد غرابتها وجدتها ، وإنما المهم هو عبثيتها ولامعقوليتها ، الأمر الذى سيتضح لنا من خلال استعراض الشواهد التالية :

الشاهد الأول : فى هذا الشاهد نحاول التعرض لأطروحة أبو زيد فى ما يتعلق بمسألة « العبودية » تلك العلاقة التى يعتقد كل مؤمن بالله تعالى أنها أوثق صلة بينه وبين خالقه ومعبوده ، ولكن أبو زيد يطلع علينا برأي فى مسألة العبودية يستفز الانسان العاقل ويستثيره ، فهو ينكرها جملة وتفصيلاً . ونحتاج هنا إلى استعراض كلمات أبو زيد فى هذه القضية أولاً ، وإبداء النقد والتعليق عليها ثانياً .

يقول أبو زيد : (وهناك مجموعة من الملاحظات دالة فى طبيعة الاستخدام القرآني لكلمة « عبد » : الملاحظة الأولى أن الكلمة لم تستخدم بمعنى العبد المملوك غير الحر بالمعنى

---

(١)الخطاب الديني ، ص ١٣٩ .

(٢)نفس المصدر .

التاريخي إلا ثلاث مرات فقط ، مرة بطريقة مباشرة : (الحر بالحر والعبد بالعبد والأنثى بالأنثى) (البقرة : ١٧٨) ، ومرة بطريقة ضمنية : (ولعبد مؤمن خير من مشرك ولو أعجبكم) (البقرة : ٢٢١) ، والمرة الثالثة وردت الكلمة محددة دلالياً بالوصف ، (ضرب الله عبداً مملوكاً لايقدر على شيئ) (النحل : ٧٥) . الملاحظة الثانية أن صيغة الجمع « عبيد » وهي الصيغة التى تستخدم عادة فى الدلالة الحرفية استخدمت فى القرآن خمس مرات فقط ، كلها فى سياق نفي الظلم ـ ظلم العبيد ـ عن الله تعالى (انظر : آل عمران : ١٨٢ ، الأنفال : ٥١ ، الحج : ١٠ ، فصلت : ٤٦ ، ق : ٢٩) . الملاحظة الثالثة أن صيغة الجمع « عباد » هي الصيغة الأكثر دوراناً فى النص القرآني وهي لاتشير إلى العبودية بالمعنى الحرفي إلا فى آية واحدة هي : (وانكحوا الأيامى منكم والصالحين من عبادكم وامائكم) (النور : ٣٢) . الملاحظة الرابعة أن الدلالة الأكثر دوراناً فى القرآن لكلمة عبد هي الانسان : (إن فى ذلك لآية لكل عبد منيب) (سبأ : ٩) (تبصرة وذكرى لكل عبد منيب) (ق : ٨) . وإضافة الكلمة لضمير إسم الله ، سواء فى صيغة المفرد أو فى صيغة الجمع ـ عباد ـ تكون دائماً بمعنى الانسان أو البشر ، وأحياناً تأتي فى سياق الحديث عن الأنبياء « عبده » « عبدنا » « عبداً من عبادنا » الخ .

والدلالة التى يمكن الخروج بها من الملاحظات الأربع السابقة أن النص القرآني لايصوغ العلاقة بين الله والانسان على أساس « العبودية » بل يصوغها على أساس « العبادية » ...)(١)

ويرى أبو زيد أن تأسيس العلاقة بين الله تعالى والانسان على أساس مبدء « العبودية » هو ماكانت تقتضيه طبيعة العلاقات الاجتماعية فى المجتمع العربي حين مجئ الاسلام ، إذ (كان المجتمع العربي قبل الاسلام مجتمعاً قبلياً عبودياً تجارياً ، وكانت تجارة العبيد جزءاً جوهرياً من بنائه الاقتصادي . وكان من الطبيعي أن ينعكس هذا الواقع

(١)نفس المصدر ، ص ١٤٨ ـ ١٤٩ .

فى النص لغة ودلالة وأحكاماً وتشريعات)[١]

ويعتقد أبو زيد أن اصرار الخطاب الديني على ربط الانسان بخالقه من خلال بعد العبودية (إصرار يصادم الموقف الاسلامي ذاته ، بالاضافة إلى أنه يصادم النصوص بإلغاء البعد الآخر المتمثل فى علاقة « الحب »)[٢]

والذى نقوله : ان أبو زيد يقع فى اشتباه خطير حينما يريد اثبات أو نفي الحقائق الوجودية من خلال دلالات الكلمات والألفاظ ، ومن المعلوم أن رابطة العبودية هي حقيقة تكوينية ووجودية (ولايمكن أن تتبدل وتتغير الحقائق الوجودية بتبدل وتغير الفاظ وتعابير أي نص حتى لو كان هو النص الديني نفسه ، والعبودية لله صفة وجودية حقيقية فى عالم التكوين تظلل كل الموجودات فى علاقتها التكوينية بخالقها ومبدعها ، وهي تستبطن كل معاني الخضوع والإنقياد لله الكبير المتعالي)[٣]

ولأننا قد ناقشنا أبو زيد فى هذه القضية مفصلاً فى بحث سابق[٤] فاننا نكتفي بهذا المقدار من النقد والتعليق وننتقل إلى الشاهد الثاني .

الشاهد الثاني : (ذهب الباحث أبو زيد إلى نفي عدة من الامور الغيبية التى ورد ذكرها فى القرآن الكريم على أساس انها أمور لها حقيقتها وواقعيتها وتأثيراتها المخصوصة كالسحر والحسد والجن والشياطين ، وهو يستند فى نفي هذه الامور على أساس القول بأن ورود هذه الامور فى الذكر الحكيم إنما كان بحكم مسايرة الذهنية البشرية التى نزل القرآن الكريم فى عصرها ، والتى كانت تؤمن بتأثيرات محددة لهذه الامور ، وبمقتضى تطور الوعي الإنساني

---

(١)نفس المصدر ، ص ١٤٢ .

(٢)نفس المصدر ، ص ١٤٩ ـ ١٥٠ .

(٣)كامل الهاشمي : نقد الاتجاهات النصوصية فى تأسيس المعتقد الديني ، بحث منشور فى مجلة « الفكر الجديد » ، الصادرة فى لندن ، العدد العاشر ، السنة الثالثة ، شباط ١٩٩٥ م . وهو الدراسة الأولى ضمن هذا الكتاب .

(٤)راجع الدراسة الأولى المنشورة ضمن هذا الكتاب .

لابد ان تحمل ألفاظ السحر والحسد والجن والشياطين الواردة فى النص الديني على معاني مجازية، وورودها فى القرآن العزيز ليس دليلاً على وجودها الفعلي)[١]

ولأننا قد نقلنا فى ماسبق أهم كلمات أبو زيد فى هذا الشأن بالاضافة إلى أننا قد استقصينا البحث معه فى هذه القضية فى البحث المشار إليه آنفاً فإننا نكتفي بالقول: (ان الباحث يكرر إعادة الخطأ فى بحثه عن الامور العقيدية إذ أن البحث فى حقيقة ووجود السحر والحسد والجن والشياطين بحث فلسفي عقلي، ولايمكن أن تكون اللغة دليلاً على نفي أو إثبات وجود هذه الاشياء، هذا بالإضافة إلى أن لغات العالم الحديثة والمعاصرة تستخدم فيها كلمة السحر فى معناها الحقيقي، وكذا بقية الكلمات، ومن المقطوع به أن هناك الكثير من الناس ممن يعيشون فى عصرنا الحاضر يؤمنون بالسحر والحسد والجن والشياطين ويعتقدون بأن لها تأثيراتها المعينة. وعدم علمنا بحقائق هذه الامور تمام العلم لايجوّز لنا بأي حال من الاحوال نفيها وتأويلها تأويلاً مجازياً، وليس كل مالاتعلم حقيقته أمكن نفيه، وإلا أمكننا نفي حقيقة الذات الإلهية لأن أياً من البشر لايمكنه الاحاطة بحقيقتها وإدراك كنهها)[٢]

(وفى حقيقة الامر أن مردَّ فكرة الباحث إلى نفي الحقائق الواقعية للاشياء، والقول بأن ليس وراء المدلول الزمني والتاريخي للكلمات والألفاظ واقع مستقل لايخضع لتبدل وتغير وتطور الفهم البشري، وفى هذا إنكار للواقعية التى هي مبدء كل استدلال عقلي، والتى لولاها لما أمكن إثبات أية حقيقة، دينية كانت أم غيرها)[٣]

الشاهد الثالث: يحاول أبو زيد أن يلغي عدداً من الاحكام الشرعية الفقهية، والتى كان فقهاء الاسلام يستخرجون الرأي فيها على ضوء القواعد المقررة فى علمي الفقه والأصول، وهذا الإلغاء لايتم على أساس الاستفادة من حق الاجتهاد

---

(١) المصدر السابق.

(٢) نفس المصدر.

(٣) نفس المصدر.

في استنباط الاحكام الشرعية الفرعية ، والذى هو حق مسلم به لكل من يتوفر على شرائط الاجتهاد التى قررها الفقهاء والأصوليون فى كتبهم الفقهية والأصولية .

وإنما يتم هذا الإلغاء والتجاوز للاحكام الشرعية انطلاقاً من تطبيقات منهج التحليل اللغوي والقراءة التاريخية للنصوص الدينية على هذه النصوص . وكما قدم لنا أبو زيد صورة مليئة بالاختلال والإرتباك فى اجتهاداته العقيدية كما اتضح لنا فى الشاهدين المتقدمين ، فإنه يقدم لنا فى هذا الشاهد صورة أخرى من اختلالاته وارتباكاته ولكن فى اجتهاداته الفقهية وعلى مستوى التشريع والاحكام .

ونحاول هنا أن نستعرض ثلاثة نماذج أفصحت عن اختلالات منهج أبو زيد على المستوى الفقهي وفى مسائل ترتبط بالبعد التشريعي فى الاسلام وهو بعد لا يقل أهمية وتأثيراً عن البعد العقيدي .

أما **النموذج الأول** ، فهو موقف أبو زيد من مسألة تحريم الغناء ، وهي مسألة بحثها الفقهاء منذ زمن طويل بحثاً موسعاً واختلفت آراؤهم فيها من جهة تعريف الغناء أولاً ، وحدود المحرم والمحلل منه ثانياً ، وأدلة التحريم ثالثاً ، وقد بحث الفقهاء ـ من السنة والشيعة ـ هذه المسألة كأي مسألة فقهية أخرى على ضوء ماتوفر لديهم من أدلة وقناعات وحجج وبطريقتهم المعهودة فى استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية مع ما يوجد بينهم من اختلافات فى المباني الأصولية والفقهية كما هو معلوم لمن له أدنى إطلاع على الفقه وأصوله .

ولكن أبو زيد يخرج هذه المسألة من هذا السياق ليضعها كقضية يعتمد القول بتحريم الغناء فيها على منطلقات أيديولوجية يتبناها الخطاب الديني ونتيجة لطريقته « الخطاب الديني » المتخلفة فى التعامل مع النصوص والتى تعتمد الوثب على المعنى الحرفي التاريخي للنصوص ، فبعد أن يتهم أبو زيد الخطاب الديني المعاصر بانه خطاب لاينطلق من فهم علمي للنصوص يقول : (**ويتكشف الطابع الأيديولوجي للخطاب الديني فى تعامله مع النصوص الدينية حين يلجأ فى بعض الاحوال للوثب على المعنى الحرفي التاريخي ملبساً إياه معنى جديداً يخدم أهدافه وتوجهاته .**

والأمثلة كثيرة نكتفى منها هنا بمثال واحد مؤجلين الأمثلة الأخرى لأهميتها ومحوريتها، والمثال هو عبارة « لهو الحديث » فى قوله تعالى : (ومن الناس من يشترى لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم يتخذها لهواً أولئك لهم عذاب مهين . وإذا تتلى عليهم آياتنا ولى مستكبراً كأن لم يسمعها كأن فى أذنيه وقراً فبشره بعذاب أليم) (لقمان : ٦ ـ ٧)[١] ، إذ يلجأ الخطاب الديني إلى انتزاع العبارة من سياقها اللغوي أولاً ، ومن سياق نزولها ثانياً ـ سبب النزول ـ ليفسر « لهو الحديث » بأنه « الغناء » . والأخطر من ذلك أن يستنتج من ذلك أن الاسلام يحرم فن الغناء . ولايقتصر التحريم على الغناء الذى يعمد به صاحبه إلى الاضلال عن ذكر الله بحسب السياق اللغوي الذى يجعل الإضلال هدفاً وغاية باستخدام لام التعليل أو لام العاقبة ، بل يجعل الخطاب الديني التحريم لكل أنواع الغناء بصرف النظر عن الغاية والهدف . والخطاب الديني المعتدل حين يرد على المتشددين لايستثني من التحريم إلا الأغانى الدينية والأغانى التى تحض على الكفاح والعمل ومناهضة الاستعمار والصهيونية كما نرى فى كتابات الشيخ محمد الغزالى . لكن العودة إلى سياق سبب النزول تنفى نفياً تاماً أن « لهو الحديث » هو الغناء ، وتكشف عن الطبيعة الأيديولوجية لهذا التأويل الذى يعادى الفنون والآداب)[٢]

والنموذج الثاني الذى يسعى أبو زيد لاسقاط حكم شرعي من خلاله على ضوء منهجه فى قراءة النصوص الدينية هو مايرتبط بعلاقة المسلمين بغيرهم من أهل الأديان ، إذ يقول : (ومن الدلالات التى أسقطها التطور التاريخي ويجب على الفكر الديني مناقشتها بوصفها شواهد تاريخية مسألة العلاقة بين المسلمين وغير المسلمين)[٣]

---

(١)هكذا نقل أبو زيد الآيتين ، والصحيح : ﴿ ومن الناس من يشتري لهو الحديث ليضل عن سبيل الله بغير علم ويتخذها هزواً أولئك لهم عذاب مهين . وإذا تتلى عليه آياتنا ولى مستكبراً كأن لم يسمعها كأن فى أذنيه وقراً فبشره بعذاب أليم ﴾ (لقمان ٦ ـ ٧) .

(٢)الخطاب الديني ، ص ١٤١ .

(٣)نفس المصدر ، ص ١٤٣ .

ويضيف أبو زيد قائلاً : (والآن وقد استقر مبدء المساواة فى الحقوق والواجبات بصرف النظر عن الدين واللون والجنس لايصح التمسك بالدلالات التاريخية لمسألة الجزية)[1]

ويحذر أبو زيد من التمسك بالدلالة الحرفية للنصوص فى هذا الشأن ، وذلك لـ(أن التمسك بالدلالة الحرفية للنصوص فى هذا المجال لايتعارض مع مصلحة الجماعة فحسب ، ولكنه يضر الكيان الوطني والقومى ضرراً بالغاً . وأي ضرر أشد من من جذب المجتمع إلى الوراء ، إلى مرحلة تجاوزتها البشرية فى نضالها الطويل من أجل عالم أفضى مبنى على المساواة والعدل والحرية)[2]

وفى ضوء هذا التحليل الذى يقدمه أبو زيد لهذه القضية المهمة والخطيرة والذى ينطوي على القول بأن مطالبة أهل الذمة بالجزية والخضوع لأمر الحاكم الشرعي مرحلة تجاوزتها البشرية ، ومحاولة الرجوع إليها تعتبر عودة إلى الوراء فإننا نستدعي من أبو زيد أن يقدم لنا تفسيراً معقولاً لقوله تعالى : ﴿ **هو الذى أرسل رسوله بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله** ﴾ (التوبة ٣٣ ، الفتح ٢٨ ، الصف ٩) .

إذ أن هذا الوعد يشير بكل صراحة إلى أن الله سبحانه قد أخذ على نفسه عهداً بأن يظهر الدين الذى أرسل به رسوله محمداً (ﷺ) على كل الأديان ، ولمّا كان هذا الأمر لم يقع فى مامضى من الأزمان فلا محالة هو واقع فى المستقبل ، ومن المعلوم ان الله لايخلف وعده ﴿ **ومن أوفى بعهده من الله** ﴾ (التوبة ١١١) و﴿ **إن الله لايخلف الميعاد** ﴾ (الرعد ٣١) .

أفيعتقد أبو زيد على ضوء منهجه فى تحليل وفهم النصوص الدينية أن هذا الوعد الإلهي قد تجاوزته البشرية فى تطورها وأن الإيمان به لايمكن إلا عن طريق

---

(١)نفس المصدر .

(٢)نفس المصدر .

نفي الدلالة التاريخية للنصوص والتمسك بدلالتها الحرفية ؟

أم أن أبو زيد لايعجز عن تقديم تفسير وفهم جديدين لهذا الوعد الإلهي انطلاقاً من وعيه التاريخي بدلالات النصوص ؟؟؟

واما النموذج الثالث الذى توصلت فيه عبقرية أبو زيد وابداعه فى قراءة وفهم وتأويل النصوص المحكمة والثابتة إلى محاولة إلغاء حكم من احكام الله تعالى قد أنزل الله سبحانه فيه آيات بينات توعد فيها المخالفين بحرب من الله ورسوله ، وذلك الحكم الثابت هو تحريم الربا الذى أنزل الله تعالى فيه قوله عزَّ شأنه : ﴿ الذين يأكلون الربا لايقومون إلا كما يقوم الذى يتخبطه الشيطان من المس ذلك بأنهم قالوا إنما البيع مثل الربا وأحل الله البيع وحرم الربا فمن جاءه موعظة من ربه فانتهى فله ماسلف وأمره إلى الله ومن عاد فأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون . يمحق الله الربا ويربي الصدقات والله لايحب كل كفار أثيم . إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة لهم أجرهم عند ربهم ولاخوف عليهم ولاهم يحزنون . ياأيها الذين آمنوا اتقوا الله وذروا مابقي من الربا إن كنتم مؤمنين . فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لاتظلمون ولاتظلمون ﴾ (البقرة ٢٧٥ ـ ٢٧٩) .

ولكن فى مقابل ذلك كله فإن أبو زيد يخرج علينا ليقول : (ومن مظاهر تثبيت المعنى الديني الخطرة فى الخطاب الديني المعاصر استدعاء كلمة « الربا » وهي كلمة تجاوزتها اللغة فى الاستعمال لاختفاء الظاهرة التى تدل عليها من المعاملات الاقتصادية للدلالة على نمط من التعامل الاقتصادي يختلف فى بنيته وفى مستوى تعقيده عن النمط الذى يدخل الربا فى تركيبه)[(١)]

ويضيف أبو زيد قائلاً : (استخدام كلمة « الربا » للدلالة على أرباح النظم الاقتصادية الحديثة وفوائدها ليس مجرد حكم فقهي موضوعي مجرد ، فلا وجود لأحكام

---

(١)نفس المصدر ، ص ١٤٥ .

فقهية من هذا النوع ، بل هو جزء من آلية من آليات الخطاب الديني لإعادة صياغة الحاضر في قوالب الماضي)[1]

ولانعرف كيف خفي على أبو زيد أن الاحكام الشرعية تدور مدار موضوعاتها ثبوتاً ونفياً ، ولانعي معنى لنفيه وجود أحكام فقهية مجردة مع أن المعروف ان الاحكام الشرعية ترد على سبيل القضية الحقيقية ، ففي قوله تعالى مثلاً: ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه سبيلاً ﴾ (آل عمران ٩٧) موضوع وجوب الحج هو المكلف المستطيع فكلما وجد مكلف متمكن من الذهاب إلى الحج فإنه يصير موضوعاً للحكم بالوجوب المستفاد من قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس ...﴾ .

ومن هنا يبدو أبو زيد متردداً في موقفه من الربا فتارة يذهب إلى أن الربا كلمة وظاهرة قد اختفتا من المجتمع المعاصر لغة وتعاملاً ، وتارة يعترف بالربا بوصفه معاملة تجارية حرمها القرآن الكريم إلا انه يقوم بإخراج المعاملات المصرفية الحديثة عن موضوع الربا فيقول : (والحقيقة ان النظم البنكية لاتتعامل بالربا ، بل تمنح أرباحاً للمودعين وتجنى فوائد من المقترضين ، ولاعلاقة بين النظم البنكية الحديثة وبين الربا الذى حرمه القرآن وشدد فى النكير على آخذيه)[2]

فهو يعترف ـ إذن ـ بالربا كحقيقة يمكن أن توجد وتتواجد فى تعاملنا الاقتصادي الحديث والمعاصر ، إلا أنه يدعي خروج المعاملات المصرفية الحديثة من تحت عنوان « الربا » وعدم شمول هذا العنوان لها ، وهذا مايفيده قوله : (ان النظم البنكية لاتتعامل بالربا ...) ومن المتسالم عليه بين الفقهاء والاصوليين أن الحكم ينتفي بإنتفاء موضوعه ، فإذا ثبت للفقيه بل وحتى للمكلف العادي أن هده المعاملات لاتندرج تحت عنوان الربا المحرم فإنها تكون حينئذ مباحة مالم تندرج تحت عنوان

(١)نفس المصدر ، ص ١٤٦ .

(٢)نفس المصدر .

محرم آخر .

نعم ربما يحق لأبو زيد أن ينتقد الخطاب الديني حينما تلجأ بعض تياراته لاستخدام القياس الفقهي فى تحليل أو تحريم هذه المعاملة أو تلك على أساس القول بعدم صحة القياس الفقهي فى نفسه وعدم حجيته كطريق لإستنباط الاحكام الشرعية ، وهذا مايظهر من قوله : **(ان الخطاب الديني فى مناقشته للنظم البنكية الحديثة يلجأ دائماً لآلية القياس الفقهي ، الذى يؤدى فى الواقع إلى كل من « التحريم » أو « التحليل » . ويتوقف الحكم على طبيعة « العلة » التى يكشف عنها الاجتهاد لتحريم الربا)**(١)

ولكن لانعتقد أنه يخفى على أبو زيد أن هناك مدارس اسلامية تحارب القياس الفقهي باعتباره طريقاً ظنياً لم يقم على جواز التعبد به دليل ، وقد أفصحت بعض تلك المدارس عن موقفها الرافض للقياس الفقهي منذ اللحظات الأولى التى بدأ القياس الفقهي يدخل فيها إلى مناهج الاستدلال الفقهي وتستصدر الاحكام بالإتكاء عليه ، ولايمكن أن يتناسى فى هذا المقام قول الإمام الصادق (عليه السلام) : **(إن السنة إذا قيست محق الدين)**(٢)

---

(١)نفس المصدر .

(٢)محمد بن يعقوب الكليني : الاصول من الكافي ، ج ١ ، ص ٥٧ ، حديث ١٥ ، دار الكتب الاسلامية ، إيران ـ طهران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٨ هـ.

خاتمة : يبدو لنا من المهم جداً أن نشير في ختام هذا البحث إلى أن الاختلالات والإرباكات التي تمثلها أبو زيد في العديد من أفكاره وأطروحاته سواء على المستوى الثقافي أم على المستوى العقيدي أم على المستوى الفقهي كانت ناتجة من افتقاد المنهج السليم في فهم الافكار الدينية والتعامل مع النصوص الاسلامية ، تلك النصوص التي ماكان من الممكن الانفتاح على آفاقها ووعي مداليلها من دون معرفة واقعية بالاصول العقلية والشرعية التي يبتني على ضوئها الخطاب الاسلامي ، سواء كان هذا الخطاب هو الخطاب الإلهي « القرآن الكريم » ، أم كان هو الخطاب النبوي « الحديث الشريف » . ويبدو أن الازمات الفكرية والعقيدية والتشريعية التي أنتجها الخطاب الديني الرسمي المستند إلى التراث الاشعري كانت تدفع أبو زيد لمحاولة الخروج من تحت وطأتها بأي ثمن ، وهذا مانعتقد أنه دفعه بكل قوة لتبنى منهج التحليل اللغوي والقراءة التاريخية للنصوص ، والذى أثبت هو الآخر عجزه عن تقديم فهم واقعي للاسلام ، أو فهم أقرب للواقع من الفهم السائد .

ولقد كنا نرغب في استعراض ومناقشة الافكار الأخرى المثيرة للباحث أبو زيد ولاسيما في كتبه الأخرى ، إلا أننا رأينا أن المجال لايتسع لذلك ، ولاسيما ان بعض أفكاره لها أهمية خاصة ولها تأثيراتها البالغة في تأسيس الفهم الديني مما يستدعي بحثها ودراستها بشكل مستقل ، نأمل من الله العلي القدير أن يوفقنا لذلك في مستقبل الأيام .

والحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على النبي الأمين محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين .

القسم الرابع

أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟

هوامش على مقدمة الكتاب

صدرت الطبعة العربية الأولى من كتاب « محمد أركون » الاستاذ فى جامعة السوربون الفرنسية منذ مايقارب الثلاثين عاماً ، والمعنون بـ « أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ من فيصل التفرقة إلى فصل المقال » عن دار الساقي فى بيروت عام ١٩٩٣م ، بترجمة وتعليق « هاشم صالح » . وقد حوى الكتاب من مقدمته إلى صفحته الأخيرة بالإضافة إلى هوامش المترجم الكثير من الأفكار المثيرة والمناقشات الخصبة للعديد من قضايا الفكر الإسلامي المعاصر ، ولما كان من المتعذر تقديم مناقشات وافية لكل الأفكار المثيرة فى الكتاب ضمن مقال واحد ، فقد إرتأيت أن أفرد هذه المقالة للبحث فى الأفكار التى وردت فى مقدمة الكتاب والتى تستدعي النظر والتأمل والمناقشة .

وأهم مايسترعي النظر فى مقدمة الكتاب هو الأفكار التالية :

التأريخ للنسيان فى الفكر الإسلامي

يأخذ أركون على الفكر الاسلامي فى كل مراحله ـ كما يبدو من ظاهر عبارته التى سننقلها بعد قليل ـ ظاهرة النسيان ، والمقصود من ذلك إهمال بعض المفكرين

والمؤرخين والكتّاب الإسلاميين الإشارة إلى غيرهم ممن يشاركونهم مهنة الكتابة والتأليف مع عدم قصورهم عن الوصول إلى تأليفاتهم والاطلاع عليها . وهو يثيرها كظاهرة سلبية بالقول : (يجب على المؤرخين أن يؤرخوا للنسيان فى الفكر الإسلامي كظاهرة مستمرة ومتفاقمة منذ وفاة ابن رشد . لقد ترجم فصل المقال إلى العبرية فى أواخر القرن الثالث عشر ، ومع ذلك فإن ابن خلدون لم يشر إلى الكتاب مع أنه كان من المطلعين على مؤلفات ابن رشد ؛ ولم يعتن أحد من المسلمين بتحقيق الكتاب ودراسته إلى أن جاء المستشرق م . ج . موليز (M .J . Muller) الذى نشره لأول مرة عام ١٨٥٩ ، معتمداً على مخطوط واحد ؛ ثم أعاد تحقيقه الأستاذ ج . ف . حوراني بعد قرن من الطبعة الأولى (١٩٥٩))[١]

والذى ينبغى أن يقال أن هذه الإثارة صحيحة جداً ، فلقد شهد تاريخ المسلمين الفكري والثقافي هذه الظاهرة إلى حد بعيد ، ولكن هذا لايعنى بأي حال من الأحوال أنه لم يكن هناك أي إرتباط وتواصل بين العلماء والمفكرين الاسلاميين ، إذ كما يمثل البعض موقفاً سلبياً فى علاقتهم بالفكر الآخر ولو من خلال إهماله وعدم الإشارة إليه من قريب أو بعيد لخلفيات سياسية أو فكرية أو غيرهما ، فقد استطاع البعض الآخر من الكتاب والمفكرين المسلمين أن يتواصل مع الأفكار الأخرى ولو كان بدافع نقدها ومواجهتها ، لأن نقد الفكر الآخر يعتبر نوعاً من التواصل الفكري .

وإذا كان يصح لأركون أن يطالب المؤرخين بالتأريخ للنسيان فى تاريخ الفكر الإسلامي كظاهرة مستمرة ومتفاقمة منذ وفاة ابن رشد ، فإنه يصح لنا فى المقابل أن نطالب بما هو أهم من التأريخ للنسيان ، وهو التأريخ للتناسي الذى أصيب به الفكر الإسلامي ، ولاسيما عند المحدثين من الكتاب والمفكرين المسلمين مع مايتوفر لديهم

---

(١)أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، ص ١١.

من إمكانيات وقدرات للاطلاع على الفكر الإسلامي الآخر في ظل تطور تقنية جمع المعلومات وتيسر الحصول على مصادر المعرفة . وهذا التناسي قد مارسه أركون نفسه في تحليله للكثير من الأفكار الإسلامية ، بل وحتى في مواقفه من ظواهر معينة في مسارات الإسلام السياسي المعاصر(١) ، والعجب أن أركون الذي يدعو للتأريخ لظاهرة النسيان في الفكر الإسلامي ، حينما ينتقد المسلمين أيضاً لعدم إطلاعهم على **(حظ الفلسفة وتاريخها المتواصل في فضاء البحر المتوسط الشامل للمراحل السريانية واليونانية والعربية والعبرية واللاتينية ثم أخيراً الأوربية)**(٢) ، فإنه يتناسى الإشارة إلى النسيان بل التناسي المتعمد والإهمال المقصود للفكر الفلسفي الذي تطور ونمى في الشرق الإسلامي بعد وفاة ابن رشد ، وأعني به فكر الفلاسفة المسلمين في إيران ولاسيما فكر مدرسة اصفهان وفيلسوفها المبّرز الملا صدر الدين الشيرازي ، وهذا الإهمال المتعمد لهذه المدرسة الفلسفية وأعلامها والذي لانعلم ماهي مبرراته الحقيقية لاحظته دائرة المعارف الإسلامية فكتب « هورتن » في ترجمة علمها البارز صدر الدين الشيرازي يقول : **(« الشيرازي » صدر الدين المتوفى سنة ١٦٤٠م : أحد الكبار المجهولين في تاريخ العقل الإنساني ....)** (٣)

وفي واقع الأمر ان الإستبعاد والإهمال والنسيان والتناسي هي ممارسات قام بها مختلف الفرقاء في ساحة الفكر والثقافة والعلم بنسبة أو أخرى ، وإذا كان يصح

---

(١)انظر في هذا المجال الموقف السلبي المطلق الذي يتبناه أركون في كل تحليلاته عن الثورة الإسلامية في إيران إلى الحد الذي يمتنع من اطلاق تسمية الثورة الإسلامية عليها ، ويشير إليها بـ «الثورة المدعوة إسلامية » . لاحظ : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، الإسلام : الوحي والثورات ، ص ٧٩ ـ ٩٦.

(٢)المصدر المذكور ، ص X.

(٣)دائرة المعارف الإسلامية ، ج ١٤ ، ص ٢٤ ، يصدرها باللغة العربية : أحمد الشنتناوي ، ابراهيم زكي خورشيد ، عبد الحميد يونس ، دار المعرفة ، بيروت ، طبعة بالأوفست بلاتاريخ .

القول أن المسلمين تمثلوا تلك الممارسات فى علاقتهم بعلوم أوروبا والغرب ، فإنه لا يصح فى المقابل تنزيه أوروبا والغرب عن مثل هذه التقصيرات ، فالباحث « على حرب » حينما يكتب عن واحد من أهم وأحدث الكتب الفلسفية التى صدرت فى الغرب مؤخراً وهو كتاب « ماهي الفلسفة »[١] للفيلسوف « جيل دولوز » وصاحبه المحلل النفسي « فليكس غتاري » يقول : (فى الواقع يستبعد دولوز وشريكه فى الحديث عن الفلسفة التجربة الفلسفية عند العرب . فمراجعها وأمثلتها فى هذا الخصوص يونانية أو غربية حديثة . وهذا شأن معظم الغربيين ، واعنى بهم الفلاسفة لا مؤرخي الفلسفة ، يقصون من دائرة اهتمامهم ومجال عملهم مرحلة بكاملها ازدهر فيها الفكر الفلسفي فى العصر الاسلامي . فهم يعودون إلى اليونان حيث ظهرت الفلسفة لاول مرة ، ثم يقفزون إلى الغرب الحديث حيث تجددت ابتداء من ديكارت ، وكأن لم يحدث شئ فى الفكر العربي ، وكأنه لا وجود لاسماء بارزة كالفارابي وابن سينا والشيرازي)[٢]

ويكتب على حرب فى تبرير هذا الاستبعاد قائلاً : (... ولكن تجاهل فلاسفة الغرب للفلسفة العربية لايعود إلى جهلهم بها . بل يعود فى الدرجة الاولى الى اعتقاد راسخ فى الاذهان مفاده ان الشرق ليس تربة صالحة لولادة المفاهيم وازدهارها . هذا ماجزم به هيغل اذ قال : ان الشرق لم يشهد الفلسفة لإنه لم يعرف المفهوم)[٣]

والأعجب من هذا كله دعوات بعض المفكرين العرب المعاصرين للانفتاح الفكري ورفض الجمود والتحجر العقلي فيما هم يمارسون نقيض ذلك كله فى أعمالهم

---

(١)صدرت الترجمة العربية للكتاب عن دار عويدات الدولية ، بيروت ـ باريس ١٩٩٣ ، بتعريب الكتور جورج سعد .

(٢)على حرب : نقد النص ، ص ٢٥٥ ـ ٢٥٦ ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الطبعة الاولى ، ١٩٩٣م .

(٣)نفس المصدر ، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧ .

الفكرية ، وإلاّ فما معنى أن يشيد مفكر « تنويري »[1] بالفكر التوحيدي والدعوة التنزيهية لحركة إسلامية متطرفة كل التطرف[2] لم يعرف في تراثها الفكري والعلمي أي مظهر من مظاهر الرقي الفكري في المجال العقائدي بالأخص في مجال توحيد الباري سبحانه وتنزيهه ، غير ماعرف عنها واشتهر من محاربتها لأهل التوحيد واستباحة دمائهم[3] ، في الوقت الذي يتغافل على سبيل المثال عن التراث الخالد للإمام علي (عليه السلام) في المجال العقائدي وبالاخص في قضية التوحيد ، وهو التراث الذي يقيّمه إبن أبي الحديد المعتزلي بالقول : (واما الحكمة والبحث في الامور الإلٰهية ، فلم يكن من فن أحد من العرب ، ولانقل في جهاد أكابرهم وأصاغرهم شيئ من ذلك أصلاً ، وهذا فن كانت اليونان وأوائل الحكماء وأساطين الحكمة ينفردون به ، وأول من خاض فيه من العرب علي (عليه السلام) ، ولهذا تجد المباحث الدقيقة في التوحيد والعدل مبثوثة عنه في فرش كلامه وخطبه ، ولاتجد في كلام أحد من الصحابة والتابعين كلمة واحدة من ذلك ،

---

(١)هو الدكتور محمد عمارة في دراسته لفكر الدعوة الوهابية في كتابه « تيارات الفكر الإسلامي » ، انظر الكتاب المذكور ، ص ٢٥٣ ـ ٢٥٩ . وقد صدر الكتاب عن دار الوحدة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٥م .

(٢)نعني بتلك الحركة ماصطلح على تسميته بـ« الدعوة الوهابية » .

(٣)نقصد بذلك ماقام به الوهابيون من انتهاك لحرمات المسلمين في النجف وكربلاء ، وهي القضية التي لايتردد في اخفائها الكاتب المذكور ضمن اشادته بالدعوة الوهابية ، إذ يقول في « تيارات الفكر الاسلامي » ص ٢٥٧ مانصه : (**وبعد عشر سنوات من وفاة ابن عبد الوهاب وضحت مخاطر دعوته ودولتها على السلطنة العثمانية وفكريتها أكثر وأكثر ، فلقد زحف ابن سعود ١٢١٦ هـ (١٨٠١ م) على رأس جيش من أهل نجد وبواديها والجنوب والحجاز وتهامة إلى « كربلاء » بالعراق ، فقاتل أهلها ، واقتحمها وقتل من أهلها قرابة الألفين ، وهدم قبة قبر الإمام الحسين ، وانتزعوا واستولوا على كل ماوصلت إليه أيديهم من كنوز كربلاء ومشهد الحسين ، الذى كان مزداناً بمقصورة مرصعة بالزمرد والياقوت والجواهر !**) .

ولايتصورونه، ولو فهموه لم يفهموه، وأنى للعرب ذلك)[1]

ولكن كل هذا التوحيد الذى أشاد دعائمه علي (عليه السلام) لايملئ عين المفكر التنويري فيعرض عنه ليبحث عن حقائق التوحيد فى ثنايا فكر الدعوة الوهابية !!!

وفى حقيقة الأمر ان هذه الاستبعادات والاقصاءات التى يمارسها المحدثون من المفكرين تجاه الأفكار الأخرى تجعلنا نشكك فى جدية دعاويهم لتجاوز هذه الظاهرة السلبية .

البحث عن الإسلام الواقعي

يتكرر التأكيد من قبل أركون فى أغلب كتاباته وربما كلها على ان ليس للاسلام فهم واحد، بل لكل إنسان فى كل زمان ومكان قرائته الخاصة للاسلام، وربما كان فى هذا القول بعض الحقيقة، ولكن المشكلة الخطيرة تكمن فى ان أركون لايكتفي بهذا القدر من التفسير الخاص للاسلام، إذ ينجرّ قوله هذا ـ ولو عن غير شعور منه ـ إلى حد نفي أية حقيقة مطلقة يمكن استحصالها من الاسلام، وهو الأمر الذى يدل عليه تشكيكه فى إمكانية العثور على إسلام واقعي، ورغم ان كلمات أركون فى هذا المجال كثيرة ومتعددة إلاّ أننا نكتفي بنقل كلمته هذه التى وردت فى مقدمة كتابه « أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ »، إذ يقول : (**وبناء على هذه الظاهرة التاريخية والايديولوجية**[2] **، يصح للباحث والمفكر المعاصر أن يطرح من جديد**

---

(١)إبن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، بتحقيق : محمد أبو الفضل ابراهيم ، ج ٦ ، ص ٣٧٠ـ٣٧١، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٥م .

(٢)يقصد أركون من تلك الظاهرة ماذكره كمبرر للجمع فى العنوان الفرعي لكتابه بين عنوان←

مشكلة « الإسلام » الصحيح المرتبط بالدين الحق . هل هناك من سبيل علمي للتعرف على هذا الإسلام حتى يجمع عليه العلماء ، أم هل يجب العدول لأول مرة عن النظرة التقليدية ونقرّ بضرورة التعددية العقائدية لأن مصدر « الإسلام » هو القرآن . والنصوص القرآنية قد ألهمت ولاتزال تلهم تأويلات متغيرة بتغير الزمان والمكان ، كما هو شأن كل نص غزير المعاني قصصي البنية رمزي المقاصد ؟)(١)

وهذه الفكرة التي يثيرها أركون على شكل تساؤل ضمن هذه الفقرة يستعيدها العديد من المفكرين والدارسين المحدثين في داخل العالم الإسلامي وخارجه ، والذى نعتقده أن للفكرة وجهاً صحيحاً ولها وجهاً آخر يقتضي قبوله الوقوع في اشكالات خطيرة على المستوى العقيدي ، وتوضيح ذلك : أن هذه الفكرة إذا ماكان المقصود بها أننا يمكن أن ننفتح في كل يوم وزمان وبحكم تطور مداركنا العقلية واتساع معارفنا العلمية على فهم مستجد ووعي مستحدث لدلالات النص الديني ، فهذه مسألة لامانع من قبولها ، بل أن النصوص الدينية نفسها قد تبنت

←كتاب ابن رشد المسمى بـ« فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » وعنوان كتاب الغزالي المسمى بـ « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » ، وهو ما عبر عنه نفسه بالقول : (أقصد بالجمع بين العنوانين في عنوان واحد المقاصد التالية :

١ـ ....

٢ـ الإشارة إلى ظاهرة تاريخية ثقافية ذهنية يتصف بها الفكر الإسلامي في شتى مراحله التاريخية العديدة : هناك نظرة عقلية مستمرة ومتكررة في ظروف تاريخية واصطدامات سياسية واجتماعية متنوعة ، وهي النظرة المنطلقة من وجود « إسلام » صحيح أصيل يتطابق مع مفهوم الدين الحق لمكافحة البدع والرد على أهل الأهواء والنحل وإبطال الملل الضالة المضلة وإبعاد أو إخضاع جميع المنحرفين عن الصراط المستقيم والحق المبين والفرقة الناجية) انظر : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ص III-II.

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ص IV.

الدعوة إليها كما تفيده العديد من تعابيرها[١] ، وعلى سبيل المثال ان قوله تعالىٰ فى شأن كتابه الكريم : ﴿ إنه لقرآن كريم . فى كتاب مكنون . لايمسه إلاّ المطهرون ﴾ (الواقعة ٧٧ ـ ٧٩) ، استفاد منه الفقهاء حرمة مسّ القرآن الكريم من دون أن يكون الإنسان متطهراً من الحدث صغيراً كان أم كبيراً ، وفى الوقت نفسه استفاد العرفاء والمتصوفة من الآية نفسها أن للقرآن عمقاً وباطناً لايهتدي الإنسان إليهما إلاّ عن طريق الطهارة القلبية والنقاوة المعنوية بتطهير السرّ والباطن عن حب الدنيا والتعلق بشهواتها ، وهاتان الإستفادتان ليس بينهما أي تعارض وتصادم ، ولا يستدعي القول بإحداهما إلغاء الأخرى ، لإنه وكما قال أركون نفسه : (والنصوص القرآنية قد ألهمت ولاتزال تلهم تأويلات متغيرة بتغير الزمان والمكان) ، ونحن نضيف : بل وبتغيّر الأشخاص واختلاف مستويات الفهم والإدراك .

وأما إذا كان المقصود من هذه الفكرة السعي لنفي أية حقيقة ثابتة فى النص الديني ، والقول بأن الحقائق التى أشار إليها أو صرح بها الذكر الحكيم أو مطلق النص الديني الثابت متغيرة ولاتمتلك صفة الثبات ، وبالتالى القول بأنه لاحقيقة ثابتة فى النص الديني كما صرح بذلك بعض الكتاب المحدثين[٢] فهذه فكرة لايمكن

---

(١)انظر فى هذا المجال مجموعة من الأحاديث التى رويت عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فى التأكيد على هذه الحقيقة ، كقول الإمام الرضا (عليه السلام) فى ما رواه عن أبيه (عليه السلام) عن الإمام جعفر بن محمد الصادق (عليه السلام) : (ان رجلاً سأل أبا عبد الله (عليه السلام) : مابال القرآن لايزداد على النشر والدرس إلاّ غضاضة ؟ فقال : لأن الله تبارك وتعالىٰ لم يجعله لزمان دون زمان ، ولا لناس دون ناس ، فهو فى كل زمان جديد ، وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة) . تلاحظ هذه الأحاديث فى : بحار الأنوار للعلامة محمد باقر المجلسي ، ج ٩٢، المكتبة الاسلامية ، طهران ، الطبعة الثانية ، ١٣٩٨هـ . وفى : مقدمة تفسير مرآة الأنوار لأبى الحسن العاملي ، والمطبوعة كمقدمة لكتاب « البرهان فى تفسير القرآن » للسيد هاشم البحراني ، مؤسسة مطبوعاتى اسماعيليان ، إيران ـ قم ، بلا تاريخ .

(٢)لاحظ فى هذا الخصوص كتابات الباحث المصري الدكتور نصر حامد أبو زيد ، وبشكل←

القبول بها لسببين بسيطين هما :

أولاً: ان القرآن الحكيم تتأسس خطاباته على مباني عقلية غير قابلة للتغيّر والنقض كجملة القواعد العقلية البديهية التى تنتهي إليها أيّة قضية نظرية ، وهذه القواعد العقلية الأولية كقاعدة استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما ، ومبدء الهوية ، ومبدء الثالث المرفوع ، لو قال أحد بقابليتها للتغيّر والتبدل لمابقي مجال لأي استدلال عقلي ، ولأغلق الباب أمام أية محاولة لمعرفة الواقع ، لأن من يقول بإمكانية تبدل وبطلان قانون عدم اجتماع وارتفاع النقيضين يلزمه أن يعتقد فى وقت واحد بأن قوله هذا صحيح وليس بصحيح ، ومن يعتقد مثل هذا الإعتقاد يكون من الأفضل الإعراض عنه لأنه من المؤكد أنه قد خرج عن حدود الإنسانية إلى حد البهيمية .

ثانياً : ان القرآن العزيز قد حوى جملة من المعارف نجزم كل الجزم انها غير قابلة للتغيّر والتحول ، كقضية « ان الله واحد » المستفادة من قوله تعالىٰ : ﴿ أنّما إلٰهكم إلٰه واحد ﴾ (الكهف ١١٠) ، لأن كل عاقل يدرك أن نقيض هذه القضية باطل حتماً ، فأصل هذه القضية ثابت لايقبل التغيّر بتغير الأزمنة والأمكنة ، ومثل هذه القضية يتطابق فيها الفهم البشري مع الحقيقة الدينية من دون أن يلزم أي

←خاص كتابه « الخطاب الديني .. رؤية نقدية » ، ومن كلمات الباحث المذكور فى هذا الشأن قوله فى ص ٥٧ : (وليس ثمة عناصر ثابتة فى النصوص ، بل لكل قراءة ـ بالمعنى التاريخي الإجتماعي ـ جوهرها الذى تكشفه فى النص) ويضيف قائلاً فى ص ٦٤ : (إن القرآن ـ محور حديثنا حتى الآن ـ نص ديني ثابت من حيث منطوقه ، لكنه من حيث يتعرض له العقل الإنساني ويصبح « مفهوماً » يفقد صفة الثبات ، إنه يتحرك وتتعدد دلالته . إن الثبات من صفات المطلق والمقدس ، أما الإنساني فهو نسبي متغير ، والقرآن نص مقدس من ناحية منطوقه ، لكنه يصبح « مفهوماً » بالنسبي والمتغير ، أي من جهة الإنسان ويتحول إلى نسب إنساني « يتأنسن ») انظر : نصر حامد أبو زيد : الخطاب الديني .. رؤية نقدية ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٢م . ولاحظ مناقشاتنا لأفكار أبو زيد فى الدراسة الثالثة ضمن هذا الكتاب .

محذور شرعي أو عقلي ، وعلى مثل هذه القضية قس ماسواها من قضايا حقة .

نعم يمكن للعقل البشري ـ وكما هو حاصل بالفعل ـ أن يتطور فهمه لمثل هذه الحقائق فيعي مستوى من التوحيد لم يكن يعيه سابقاً ، أو أن يتغيّر وعيه فيرى أن التوحيد العددي الذى كان يثبته السابقون لله تعالىٰ يستحيل إطلاقه عـليه ، وان حقيقة الأمر أنه واحد بالوحدة الحقة الحقيقية وليس بواحد عددي .

ومثل هذا الوعي بخطابات وحقائق الدين لايمكن القول أنه يمثل خروجاً عن الدين ، أو تخلياً عن منهج العقل السليم فى فهم الخطابات الدينية . وليس هناك مايمنع أن ينفتح النص الديني على قراءات مـتعددة « بـالمعنى الحـديث لكـلمة قـراءة » مادامت كل قراءة تجد ما يسندها من أدلة معتبرة وبراهين محكمة .

إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل

من الواضح أن اشكالية العلاقة بين الوحي والعقل ليست إشكالية مستحدثة لا على مستوى الفكر الإسلامي ولا على مستوى الفكر الإنساني ، وقد عرفها الفكر الإسلامي كما عرفها الفكران اليهودي والمسيحي من قـبل[1] ، ويسـتثير أركـون إشكالية العلاقة بين الوحي والعقل عن طريق التفريق إبتداء بين « العقل الإسلامي » و «العقل العربي » بالقول : (**١ـ بماذا يختلف مفهوم العقل الإسلامي عن مفهوم العقل العربي ؟ إن الأول يتقيد بالوحي أو المعطى المنزَّل ، ويقر أن المعطى هو الأول لأنه إلهي ، وأن دور العقل ينحصر فى خدمة الوحي أي فهم وتفهيم ماورد فيه من أحكـام وتـعاليم**

---

(١) يراجع فى هذا الصدد كتاب الدكتور محمد يوسف موسى « بين الدين والفلسفة .. فى رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط » ، العصر الحديث للنشر والتوزيع ، بـيروت ، الطـبعة الثـانية ، ١٩٨٨م .

وإرشاد ، ثم الاستنتاج والاستنباط منه ؛ فالعقل تابع وليس بمتبوع اللّهم إلا بالقدر الذى يسمح به اجتهاده المصيب لفهم وتفهيم الوحي)[١] ، (أما العقل العربي فهو الذى يعبِّر باللغة العربية أياً تكن نوعية المعطى الفكري الخارج عنه والذى يتقيد به)[٢]

ويوضح أركون على ماذا ترتكز عملية نقده للعقل المسلم قائلاً : (ترتكز عملية النقد على علاقة العقل بالمُعطَى المنزّل ، وعلى رضاه أن يبقى دائماً فى الدرجة الثانية ، أي فى حدود الخادم دون أن يجرؤ أبداً على مبادرة أو سؤال أو تأويل لايسمح به الوحي المحيط بكل شئ ؛ بينما العقل لايدرك شيئاً إدراكاً صحيحاً إلا إذا اعتمد على الوحي المبين)[٣]

ورغم أن مداخلات العلاقة بين الوحي والعقل قضية مهمة جداً على مستوى الفكرين الفلسفي والديني ، ومن المتعذر معالجتها بكل حيثياتها ضمن هده المقالة القصيرة ، إلاّ أننا لانجد بداً من التحدث فيها بما يسعه المقام . والذى نعتقده أن التصور الذى يقدمه أركون عن التضاد المفترض بين الوحي والعقل ، والذى يصور العقل خادماً أعمى للوحي وتابعاً لايعي شيئاً إلاّ من خلال الوحي ، هو التصور الخاطئ الذى دأبت بعض التيارات الفكرية الدينية على تقديمه والدعوة إليه ، ومما لاينبغى التستر عليه أن العلاقة بين الوحي والعقل[٤] لم تحدد بالشكل المطلوب والموضوعي فى تاريخ الثقافة الإسلامية منذ أول الأمر ، وهو الأمر الذى برر بروز العديد من الاختلافات العقيدية والمذهبية بين المسلمين ، بالإضافة إلى أن غموض

---

(١)أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ص XIV-XIII .

(٢)نفس المصدر ، ص XIV .

(٣)المصدر نفسه ، ص XV-XIV .

(٤)أو باصطلاح الدكتور محمد عابد الجابري فى مشروعه « نقد العقل العربي » : العلاقة بين البيان « الوحي » والبرهان « العقل » ، ويوازيهما كمنهج ثالث فى المعرفة « العرفان » . راجع مشروع الجابري ج ١ و ج ٢ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٨٨م و ١٩٨٦م .

وارتباك التصور الذى كان يحمله الكثير من المسلمين (ولا نستثنى من ذلك العديد من العلماء والمتكلمين والمفسرين والمفكرين) عن العلاقة بين هذين الإثنين قد ساهم فى كثير من الموارد فى تقديم أفكار وتقييمات لايمكن تعقل نسبتها إلى دين الله تعالىٰ ، مما أدى إلى تشويه جملة كبيرة من العقائد والمفاهيم الإسلامية وأفسح المجال لظهور عقائد سخيفة منافية للعقل والمنطق بين صفوف العديد من تيارات الفكر الإسلامي .

ورغم أن أركون يزعم التحرر من النظرة المغلقة والضيقة لقضايا الفكر الإسلامي ، وأنه لاينطلق أبداً من مواقف أيديولوجية مسبقة فى أحكامه وتقيياته ، بل هو يتواصل فى كل تحليلاته مع منجزات العلوم الإنسانية الحديثة ويدعو بكل قوة لاستثمارها فى دراسة الدين والمجتمع والإنسان ، ويفصح أركون عن رؤيته هذه فى مايريد أن يقوم به من عملية لنقد العقل الإسلامي قائلاً : (مشروع نقد العقل الإسلامي لا ينحاز لمذهب ضد المذاهب الأخرى ولا يقف مع عقيدة ضد العقائد التى ظهرت أو تظهر فى التاريخ ؟ إنه مشروع تاريخي وانتربولوجي فى آن معاً ؛ إنه يثير أسئلة انتربولوجية فى كل مرحلة من مراحل التاريخ . ولا يكتفي بمعلومات التاريخ الراوي المشير إلى أسماء وحوادث وأفكار وآثار دون أن يتساءل عن تاريخ المفهومات الأساسية المؤسّسة كالدين والدولة والمجتمع والحقوق والحرام والحلال والمقدس والطبيعة والعقل والخيال والضمير واللاشعور واللامعقول ، والمعرفة القصصية (أي الأسطورية) والمعرفة التاريخية والمعرفة العلمية والمعرفة الفلسفية)[١]

نقول رغم كل هذه الإدعاءات التى يدعيها أركون إلاّ أن واقع تعامله مع كثير من القضايا يدل بما لايدع الشك على أن اطلاعه على منجزات العلوم الحديثة -كما يحلو له التبجح بذلك كثيراً - لم يسعفه فى معظم الأحيان فى التوصل لرأي

---

(١)نفس المصدر ، ص XVI .

معقول فى القضايا التى أبدى رأيه فيها ، كما هو الشأن فى قضية العلاقة بين العقل والوحي التى هي مورد بحثنا الآن ، فهو يتصور أن اتباع العقل للوحي يجعله فى مرتبة ثانية ويصيره خادماً لايستطيع أن يفرض شيئاً على الوحي ، وإنما تنحصر مهمته فى التلقى عن الوحي والانصياع لتعاليمه وأوامره وذلك لأن (العقل لايدرك شيئاً إدراكاً صحيحاً إلا إذا اعتمد على الوحي المبين) كما يقول أركون .

والذى نراه أن هذه العقيدة لم تكن فى يوم من الأيام تمثل الرؤية العامة لكل المسلمين ، بل كان هناك من المسلمين ـ ممن لم ينفتح أركون على تراثهم الديني القيم والمهم ـ من يصور العلاقة بين العقل والوحي بغير الشكل المعهود عند بقية المذاهب الإسلامية ، إذ هم يرون أن العقل حاكم ومؤسس لمبادئ المعرفة البشرية وأصولها ، وأن الوحي إنما يؤسس خطابه على العقل ، ولولا تقدم العقل فى الإنسان لما أمكنه التصديق بضرورة الوحي والإيمان به ، وهم يعتقدون أن الذى يستدعي النظر العقلي من الإنسان هو عقله ، وهو بنفسه الذى يدله على ضروره النبوة والوحي .

ولئن سعى الكثير من الدارسين والباحثين والمفكرين لإحياء الفكر الإعتزالي والإشادة بموقفه المتميز والواعي من مسألة العلاقة بين العقل والوحي ، إلا انهم لم ينفتحوا على فكر آخر كان له نصيب وافر فى دراسة إشكالية العلاقة بين العقل والوحي ، ولاسيما ان هذا الفكر قد امتدّ نشيطاً حياً فاعلاً منذ بداية الدعوة الإسلامية إلى عصرنا الحاضر من دون أن يشهد توقفاً أو جموداً . وأعنى بهذا الفكر « التراث الشيعي الإمامي »[1] الذى قدم تصورات ورؤى مهمة وتأسيسية فى

---

(١)نصرّوا على تحديد هذا الفكر بـ « التراث الشيعي الإمامي » لارغبة فى الإنطلاق من توجهات مذهبية ضيقة ، ولارغبة فى إقصاء وتجاهل التيارات الشيعية الأخرى ، وإنما ننطلق فى هذا التحديد من اعتبارات فكرية مدروسة وواعية تتلخص فى كون الفكر الشيعي الآخر ←

القضية مورد البحث سواء على مستوى النصوص الدينية المنسوبة لأئمة أهل البيت (عليهم السلام) الذين يرى فيهم هذا الفكر امتداداً شرعياً لخطاب الوحي والنبوة[1]، أو على مستوى التراث الفكري والفلسفي والأصولي لعلماء وفلاسفة وأصوليّ الشيعة.

ومن جملة تلك المرويات الرائعة عن أئمة أهل البيت (عليهم السلام) فى تصوير علاقة التواصل والتكامل بين الوحي والعقل مارواه الكليني فى « أصول الكافي » عن الإمام الصادق (عليه السلام)، إذ قال فى حديث طويل: (**أن أول الأمور ومبدأها وقوتها وعمارتها التى لا ينتفع شيئ إلاّ به، العقل الذى جعله الله زينة لخلقه ونوراً لهم، فبالعقل عرف العباد خالقهم**، وأنهم مخلوقون، وأنه المدبر لهم، وأنهم المدبَّرون، وأنه الباقي وهم الفانون، **واستدلوا بعقولهم على مارأوا من خلقه، من سمائه وأرضه**، وشمسه وقمره، وليله

←الذى يمثل الوجه الآخر من التشيع المعاصر، وأقصد به التشيع الإسماعيلي « الإسماعيلية »، يلغى العقل لصالح الوحي ويرى أن السبيل الوحيد للمعرفة الصحيحة هو الإمام المعصوم (عليه السلام)، فى الوقت الذى لايتبنى الفكر الشيعي الإمامي هذه الرؤية على الإطلاق، وهذه نقطة اختلاف رئيسية بين المذهبين فى قضية المعرفة، وآمل أن أوفق لانجاز دراسة مفصلة عن مداخلات العقل والإمام المعصوم فى البناء المعرفي عند الشيعة الامامية والشيعة الإسماعيلية وبيان وجوه الخلاف والوفاق بينهما فى هذه المسألة الهامة.

(١)من جملة الأمور والخصائص التى ظلت تميز الخطاب الشيعي عن غيره من خطابات بقية المذاهب والتيارات الاسلامية هو تواصله مع خطاب الوحي والنبوة، ولم يمنعه ذلك من الغاء دور العقل أو محاولة التقليل من أهميته كما شهده تاريخ الحنابلة والأشاعرة، كما أن الايمان بقيمة العقل فى التوصل إلى المعرفة لم يدفع الشيعة لمحاولة قطع الصلة مع الوحي والاستغناء بالعقل عنه كما حصل فى تاريخ الإعتزال على مانراه، ولذلك بقي الخطاب الشيعي يمثل فى جميع مراحله وأدواره حلقة اتصال محكمة بين خطاب الوحي ودعوة العقل، وهو الأمر الذى أبقى الفكر الشيعي حياً وفاعلاً ومؤثراً رغم كل محاولات الإقصاء والتشويه والإلغاء التى مورست ضده.

ونهاره ، وبأنّ له ولهم خالقاً ومدبراً لم يزل ولايزول ، وعرفوا به الحسن من القبيح ، وأن الظلمة فى الجهل ، وأن النور فى العلم ، فهذا مادلهم عليه العقل .

قيل له فهل يكتفي العباد بالعقل دون غيره ؟ قال : إنّ العاقل لدلالة عقله الذى جعله الله قوامه وزينته وهدايته ، علم أنّ الله هو الحق ، وأنه هو ربه ، وعلم أنّ لخالقه محبة ، وأن له كراهية ، وأن له طاعة ، وأن له معصية ، فلم يجد عقله يدله على ذلك(١) وعلم أنه لايوصل إليه إلاّ بالعلم وطلبه ، وأنه لاينتفع بعقله إن لم يصب ذلك بعلمه ، فوجب على العاقل طلب العلم والأدب الذى لاقوام له إلاّبه)(٢) . ونستذكر فى بيان دور الوحي فى تفعيل حركة العقل وتنشيطها قول الإمام علي (عليه السلام) فى بيان الغاية من بعث الأنبياء والرسل (عليهم السلام) : (فبعث ـ أي الله تعالىٰ ـ فيهم رسله ، وواتر إليهم أنبياءه ، ليستأدوهم ميثاق فطرته ، ويذكروهم منسي نعمته ، ويحتجوا عليهم بالتبليغ ، ويثيروا لهم دفـائن العقول ،.....)(٣) ، والفقرة الأخيرة من كلامه (عليه السلام) تفصح عن المهمة التى يمارسها الوحي فى استثارة العقل والتواصل معه من خلال إزالة كل الأغبرة التى تحجبه عن رؤية الحقيقة وتشخيص ملامحها ، ومن خلال هذا الوعي الذى تبناه الشيعة الإمامية

---

(١)فى هذا المقطع من حديث الإمام (عليه السلام) إيضاح لوجه الحاجة إلى الوحي بعد إشادته بـدور العقل وقدرته على معرفة أصول العقيدة ، وذلك الوجه هو أن العقل وإن أدرك كل الامور المذكورة إلاّ أنه يدركها بوجه كلي ، أما إدراكها على نحو جزئي تفصيلي فهذا مالايتيسر للعقل ، لأن من شأن العقل إدراك الكليات والامور العامة ، ومن هنا افتقر إلى الوحي الذى يطلعه على الجزئيات ويبين له أن فى هذا الامر رضاً لله وفى ذلك الامر سخطه ، وهذه الجزئيات تتمثل فى الشريعة وأحكامها الفقهية .

(٢)محمد بن يعقوب الكليني : الأصول من الكـافي ، ج ١ ، ص ٢٩ ، دار الكـتب الإسـلامية ، طهران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٨هـ.

(٣)محمد دشتي ـ كاظم محمدى :المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة ، الخطب ، رقم ١ ، ص ١٦ ، مؤسسة النشر الإسلامي ، إيران ـ قم ، ١٤٠٦هـ.

فى موقفهم من العلاقة بين العقل والوحي ذهبوا إلى القول : أن أصول العقائد إنما تؤخذ من العقل أولاً وبالذات وأنه هو الحكم فيها ، وفى ذلك يقول فيلسوف شيعي معاصر مانصه : (الحكم فى أصول العقائد والمعيار فيها هو العقل فحسب فما حكم به العقل الناصع فهو المتبع ...)[١] .

تاريخ الإضطهاد الفكري

يقول أركون أنه توخى من الجمع بين عنواني كتاب الغزالي « فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة » وكتاب ابن رشد « فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال » فى العنوان الفرعي لكتابه : (الإشارة إلى مرحلة فائقة الأهمية من مراحل الفكر الإسلامي والتذكير بما كان يتصف به هذا الفكر من التفوق العقلاني واتساع العقل ومدى حرية البحث والإبداع فى الإشكاليات المتصلة بالقضايا الدينية الحساسة ، ودرجة التسامح والإقبال على المناظرة ، واحترام شروط المناظرة بين الأئمة المجتهدين ورفض الخلط بين العرض العلمي للقضايا وموقف العوام ، والتقيُّد بما يفرضه البرهان الساطع والحجج الدامغة على العقل ، ومتابعة البحث والاحتجاج على المستوى العلمي المحض دون الانحطاط إلى مستوى الشتم والافتراء وتحميل المناظر ما لم يفكر فيه ولم يدّعيه ولم ينطق به قط ، بل الاعتماد على ما قال به ودافع عنه وردّده فى كتبه)[٢] .

وفى ضمن هذه الإشارة يتحسر أركون على الواقع الفكري الراهن بالقول : (يمكننا أن نضع أمام كل فضيلة من هذه الفضائل عند المفكرين القدماء ما يقابلها من

---

(١)حسن حسن زاده آملي : هشت رساله عربى ، ص ٧٠ ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى ، طهران ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٥هـ ش.

(٢)أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ، ص III-II .

نقائص ورذائل ومثالب شاعت مع الأسف فى الكثير مما ينشر ويذاع ويقال اليوم فيما يمكن وصفه بالخطاب الإسلاموي[1])[2]

ويعتقد أركون أن ظاهرة الاضطهاد الفكري تأسست فى المجال الإسلامي منذ أن استلم الخليفة العباسي المتوكل الحكم وبدأ فى ممارسة الاضطهاد ضد بقية المذاهب، وأن (سياسة المتوكل بعد استلامه الخلافة (٢٣٤ هـ / ٨٤٨ م) وتأييده أهل الحديث ضد المعتزلة، ثم الخليفة القادر الذى أعلن فى مساجد بغداد بالعقيدة القادرية ضد الشيعة والمعتزلة عام (٤٠٨ هـ / ١٠١٨ م)، فرضا أرثوذكسية رسمية على جميع المسلمين الذين أصبحوا أهل السنة والجماعة، بينما الشيعة بقيت تدّعي أرثوذكسيتها الخاصة باسم أهل العصمة والعدالة، وكذلك ما تبقى من الخوارج، الإباضية، بعد اضطهادات الإسلام الرسمي ـ السني والفاطمي ـ لهم حافظوا على أرثوذكسيتهم مع أنها تقلّصت وانحصرت أيضاً إلى مذهب واحد وفقد جو المناظرات بين مذاهب عديدة فى القرن الأول الهجري)[3]

ولقد مثلت سياسة المتوكل هذه ضربة قاصمة لأجواء البحث والمناظرة، وذلك لأنه (لو استمرت المناظرات بين العقل القائل بخلق القرآن والعقل الخادم الخاضع للقرآن غير المخلوق[4]، لكان الوضع المعرفي للعقل الإسلامي اليوم على غير ماهو عليه،

---

(١) يستخدم أركون مصطلحي « الإسلامي » و « الإسلاموي » فى مجالين مختلفين، فالأول يشير إلى معنى إيجابي بينما الإصطلاح الثاني يضفي على الكلمة معنى سلبياً. لاحظ ما كتبه « هاشم صالح » فى : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟، ص ١١ و ص ١٩ ـ ٢٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) نفس المصدر، ص XV.

(٤) يقصد أركون من « العقل القائل بخلق القرآن » الفكر المعتزلي فى موقفه المشهور والمعروف من مسألة هل أن القرآن مخلوق أم لا ؟ وهي المسألة العقائدية المهمة التى خالف فيها المعتزلة أهل السنة والجماعة ولاسيما الحنابلة والأشاعرة الذين ذهبوا إلى أن القرآن غير مخلوق وهم من ←

أعنى أن الفسحة العقلية ما كانت لتصبح ضيقة محدودة تسودها الارثوذكسية العقائدية إلى الدرجة المعروفة اليوم)[1]

ومانرغب فى ملاحظته على هذه الأفكارالتى تقدم بها أركون فى رصد ظاهرة الإضطهاد الفكري فى تاريخ الإسلام السياسي هو القول : أن التوقف عند قضية الصراع على خلق القرآن وعدمه بوصفها الممارسة الأولى للإضطهاد الفكري التى يشهدها تاريخ المسلمين هو توقف غيرمبرر ويحمل فى طياته الرغبة فى السكوت والتجاوز عن ممارسات أخرى كان لها دور التأسيس وتسيير المجتمع الإسلامي فى طريق التهيؤ النفسي والاستعداد السلوكي للقبول ببروز ظاهرة الإضطهاد الفكري . والذى يحظى بأهمية خاصة فى تحليل ظاهرة الإضطهاد الفكري فى تاريخ المسلمين هو السعي للتعرف على الجذور الأصلية التى أنشأت هذه الظاهرة وجعلت قسماً كبيراً من المجتمع المسلم يرضى بممارستها ضد قسم آخر من المجتمع نفسه ، أو على أقل تقدير لايحرك ساكناً حينما تمارس بعض الجهات القوية فى المجتمع المسلم إضطهاداً فكرياً أو سياسياً أو اجتماعياً ضد جهة أو جهات أخرى ضعيفة .

وانجاز مثل هذا التحليل النفسي الاجتماعي يستدعي منا الرجوع إلى العهد الإسلامي الأول حينما كان رسول الله (صلى الله عليه وآله) يسعى بكل جهد وقوة لانجاز

← عناهم أركون بقوله : « العقل الخادم الخاضع للقرآن غير المخلوق » . وتفاصيل هذه القضية مذكورة فى العديد من الكتب التاريخية ، انظر على سبيل المثال : جلال الدين السيوطي : تاريخ الخلفاء ، ص ٣٥١ ـ ٣٥٥ ، تحقيق : الشيخ قاسم الشماعي و الشيخ محمد العثماني ، دار القلم ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ م . وانظر من الدراسات الحديثة : المحنة .. بحث فى جدلية الديني والسياسي فى الإسلام : فهمي جدعان ، دار الشروق للنشر والتوزيع ، الأردن ـ عمّان ، الطبعة العربية الأولى ، ١٩٨٩ م .

(١)نفس المصدر .

مهمة التغيير القيمي[١] فى الوسط الإجتماعي الذى أظهر الإيمان بالرسالة الجديدة والرغبة فى امتثال قيمها السامية .

وما يغفل أكثر الباحثين والدارسين لتاريخ الدعوة الإسلامية فى مراحلها الأولى التعمق فيه هو مقدار القدرة النفسية والعملية التى أبداها المجتمع فى عهد الرسول (صلى الله عليه وآله) للاستجابة الواقعية لأوامر الدعوة الجديدة ، ومما لا ريب فيه أنه لم يعدم فى الشخصيات المحيطة برسول الله (صلى الله عليه وآله) من يعي تمام الوعي أهداف الرسالة ويظهر استجابة سريعة وصادقة لامتثال أوامرها فى تحقيق مهمة التغيير الشاملة لقيم وأفكار المجتمع ، ولكن هل كان هذا حال كل الشخصيات التى كانت تحفّ برسول الله (صلى الله عليه وآله) ؟

من المعلوم أننا لانستطيع القول أن كل الشخصيات التى أظهرت الإيمان بالدعوة الجديدة قد استطاعت أن تجسد كل تطلعات الدعوة الجديدة فى أفكارها وممارساتها اليومية ، إذ من الطبيعي جداً أن تبقى رواسب الجاهلية تحتل مجالاً صغيراً أو كبيراً فى الكثير من النفوس التى اعتنقت لتوِّها الدعوة الجديدة ، وهذا ماأكدته عدة وقائع حدثت على عهد رسول الله (صلى الله عليه وآله) وأظهرت أن العديد من الشخصيات البارزة فى المجتمع الإسلامي وممن كانوا يلازمون رسول الله (صلى الله عليه وآله) فى الكثير من الأوقات لم يكونوا قد وعوا الكثير من تطلعات الرسالة وأهدافها ، وأن الكثير من ترسبات وأعراف وقيم الجاهلية مازالت تحكم العديد من مجالات

---

(١)نبتكر إصطلاح « مهمة التغيير القيمي » للتعبير عن الدور التاريخي والإنساني الذى كان منوطاً برسول الله (صلى الله عليه وآله) تحقيقه وانجازه فى الوسط الاجتماعي المحيط به ، إذ تمثلت مهمته الأساسية (صلى الله عليه وآله) فى القيام بعملية تغيير شاملة للقيم الحاكمة فى المجتمع الجاهلي سواء كانت تلك القيم قيماً فكرية أم اخلاقية أم سياسية أم اجتماعية . ولربما أشير إلى مهمة التغيير القيمي الشامل هذه بقوله تعالىٰ : ﴿ هو الذى ينزل على عبده آيات بينات ليخرجكم من الظلمات إلى النور ... ﴾ (الحديد ٩) .

سلوكهم وتصرفاتهم .

وبخصوص ظاهرة الإضطهاد والتعسف والضيق بالرأي الآخر فإننا يمكننا أن نرصد جذور هذه الظاهرة وماماثلها فى موقفين تاريخيين صدرا من شخصيتين بارزتين فى الوسط الإسلامي على عهد رسول الله (ﷺ) ، وقد أبدى رسول الله (ﷺ) اعتراضه الشديد على مثل هذه المواقف وبرائته منها ومن انتمائها إلى مبادئ رسالته التى جاء مبشراً بها . والموقفان المعنيان هما :

أولاً : ماذكره إبن الأثير فى أحداث السنة الثامنة للهجرة ، إذ قال : (**وفى هذه السنة كانت غزوة خالد بن الوليد بنى جَذيمة ، وكان رسول الله (ﷺ) قد بعث السرايا بعد الفتح فيما حول مكة يدعون الناس إلى الإسلام ولم يأمرهم بقتال ، وكان ممن بعث خالد بن الوليد بعثه داعياً ولم يبعثه مقاتلاً فنزل على الغميصاء ماء من مياه جذيمة بن عامر بن عبد مناة بن كنانة ، وكانت جَذيمة أصابت فى الجاهلية عوف بن عبد عوف أبا عبد الرحمن بن عوف والفاكه بن المغيرة عم خالد . كانا قد أقبلا تاجرين من اليمن فأخذت ما معهما وقتلتهما فلما نزل خالد ذلك الماء أخذ بنو جذيمة السلاح ، فقال لهم خالد : ضعوا السلاح فإن الناس قد أسلموا . فوضعوا السلاح فأمر خالد بهم فكتفوا ثم عرضهم على السيف فقتل منهم من قتل فلما انتهى الخبر إلى النبي (ﷺ) رفع يديه إلى السماء ثم قال : اللهم إنّي أبرأ إليك مما صنع خالد .**

ثم أرسل علياً ومعه مال وأمره أن ينظر فى أمرهم فودىٰ لهم الدماء والأموال حتى إنه ليدي ميلغة الكلب .....)(١)

ولم تكن هذه الغلظة والفظاظة اللتين تمثلهما خالد فى موقفه هذا الذى تبرّء منه رسول الله (ﷺ) بالشئ الطارئ الذى لايحكي عن نفس جبلت على أخلاق

---

(١)إبن الأثير الجزري : الكامل فى التاريخ ، تحقيق : أبي الفداء عبد الله القاضى ، ج ٢ ، ص ١٢٨ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٤٠٧ هـ ـ ١٩٨٧ م .

الجاهلية وأعرافها ، بل كانت هذه الصفات مزايا امتاز بها خالد ولم تتمكن أخلاق الدين الجديد منه تمام التمكن ، ولذا كانت جذور الخلق الجاهلي تضرب بعمق فى نفسية خالد ، وهذا مايؤكده استعادته لمثل الموقف المتقدم فى قضية أخرى معروفة وهى قضيته مع مالك بن نويرة الذى امتنع عن دفع الزكاة إلى ممثلي السلطة الحاكمة بعد وفاة رسول الله (ﷺ) لأنه كان يرى أن الجدير بإدارة شؤون الأمة بعد رسول الله (ﷺ) هو علي (عليه السلام) ، وكان جزاء هذا الموقف الذى وقفه مالك ومعه نفر من بنى ثعلبة بن يربوع أن أمر خالد الذى كان حينذاك أمير الجيش بقتلهم جميعاً فقتلوا[1]

ثانياً : مارواه الطبري فى تاريخه فى أحداث السنة الثامنة للهجرة أيضاً بقوله : (حدّثنا ابن حميد ، قال : حدّثنا سلمة ، عن محمد بن إسحاق ، قال : حدّثني أبو عبيدة بن محمد ، عن مِقسَم أبي القاسم مولى عبد الله بن الحارث بن نوفل ، قال : خرجت أنا وتليد بن كلاب الليثي حتى أتينا عبد الله بن عمرو بن العاص وهو يطوف بالبيت معلقاً نعليه بيده ، فقلنا له : هل حضرت رسول الله (ﷺ) حين كلمه التيمي يوم حنين ؟ قال : نعم ، أقبل رجل من بنى تميم يقال له ذو الخُوَيْصِرة ، فوقف على رسول الله (ﷺ) وهو يعطي الناس ، فقال : يا محمد قد رأيت ما صنعت فى هذا اليوم ! فقال رسول الله : أجل ؛ فكيف رأيت ؟ قال : لم أرك عدلت ! فغضب رسول الله (ﷺ) ، ثم قال : ويحك ! إذا لم يكن العدل عندي ، فعند من يكون ! فقال عمر بن الخطاب : يارسول الله ، ألا نقتله ! فقال : لا ، دعوه ؛ فإنه سيكون له شيعة يتعمقون فى الدين حتى يخرجوا منه كما يخرج السهم من الرمية ، ينظر فى النصل فلا يوجد شيء ، ثم فى القِدح فلا يوجد شيء ، ثم فى الفُوق فلا يوجد شيء ؛ سبق الفرث والدم)[2]

---

(١) انظر تفاصيل هذه القضية فى نفس المصدر السابق ، ص ٢١٦ ـ ٢١٨ .

(٢) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري : تاريخ الطبري ، ج ٢ ، ص ١٧٦ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٤٠٨ هـ – ١٩٨٨ م .

إنّ صدور مثل هذه المواقف وتكررها من قبل عمر وخالد وهما من الوجوه البارزة جداً في المجال السياسي والقيادي بعد وفاة رسول الله (صلى الله عليه وآله) يعطي إنطباعاً عن طبيعة التعامل السياسي والإجتماعي مع أي طرف يمكن افتراضه مناوءاً ومناهضاً للسلطة الحاكمة في اتجاهاتها الفكرية والسياسية. ولئن كانت هذه الممارسات لاتندرج تحت عنوان « الإضطهاد الفكري » بشكل دقيق، إلاّ أن مايعنينا ليس هو دراسة الإضطهاد الفكري كظاهرة تواجدت بشكل أو بآخر في الوسط الإسلامي، وإنما المهم هو رصد جذور الظاهرة في الذات المسلمة والبحث عن تفسير موضوعي لكل مظاهر الخلل التي طفت على السطح في مجال العلاقات السياسية والإجتماعية والإنسانية بين أهل الدين الواحد، والتي ساهمت في فرز ظاهرة الإضطهاد الفكري كإحدى النقاط السوداء في تاريخ التجربة الإسلامية بعد ارتحال رسول الله (صلى الله عليه وآله).

وما يدفعنا للتعمق والغوص في مطاوي التاريخ الإسلامي للبحث عن جذور الظاهرة المعنية في الذات المسلمة التي عاشت تجربة نوعية مع الإسلام في ظل رسول الله (صلى الله عليه وآله) هو الرغبة الجادة في تقديم تفسير مقبول للتناقضات الحاصلة والتي مازالت تحصل على المستويين الرسمي الحكومي والشعبي الجماهيري بين مضامين الرؤية الدينية الواقعية وبين ممارسات المسلمين التي لاتحكى في الكثير من الأحيان عن تواصل مع الرؤية الدينية وانتساب إليها.

وفي هذا المجال فإن اتخاذ الخليفة الثاني الدِّرة(١) وابتكاره العسّ(٢) يمكن أن

---

(١)عصى كان عمر يحملها ليضرب بها من عارضه في أمر أو اختلف معه في شأن.

(٢)قال الشرتوني في أقرب الموارد: (عسَّ الرجل عسَّاً وعسساً: طاف بالليل يحرس الناس ويكشف أهل الريبة ويقال « بات فلان يعُسُّ » اي ينفض الليل عن أهل الريبة ....). انظر:←

تجعلها أيّة قراءة مغفلة للتاريخ انجازين رائعين من أجل تحقيق أمن واستقرار المجتمع المسلم ، ولكن التأمل والنظرة الفاحصة وحدهما يمكنها الكشف عن الخلفيات النفسية التى تقف وراء مثل هذه الممارسات من قبل ممثل السلطة الرسمية ، ولذا فلطالما علت درّة الخليفة عدداً غير يسير من المسلمين لمجرد اختلافهم مع الخليفة فى وجهة نظر معينة ، ففى « عيون الأخبار » للدينوري : (**ان عمر بن الخطاب قال لأبي موسى : ادعُ لى كاتبك ليقرأ لنا صحفاً جاءت من الشام . فقال أبو موسى : إنه لا يدخل المسجد . قال عمر : أبه جنابة ؟ قال : لا ، ولكنه نصراني . قال : فرفع يده فضرب فخده حتى كاد يكسرها ثم قال : مالك ! قاتلك الله ! أما سمعت قول الله عز وجل : ﴿ ياأيها الذين آمنوا لاتتخذوا اليهود والنصارى أولياء ﴾ ! ألا اتخذت رجلاً حنيفاً ! فقال أبو موسى : له دينه ولي كتابته . فقال عمر : لا أُكرمهم إذ أهانهم الله ولا أعزهم إذ أذلهم الله ولا أُدنيهم إذ أقصاهم الله**)(١)

ومن الواضح أننا لا يهمنا فى إستعراضنا لهذا النص أن نثبت صحة أو خطأ أحد طرفي القضية فى ما تبناه من موقف ، وإنما الذى يهمنا بالذات هو التعرف على «الطبيعة المستبدة » التى كانت تحكم تصرفات العديد من المسلمين فى مواقع الإختلاف الفكري مع الآخرين ، وهي الطبيعة التى كان للسلطة الحاكمة فى تاريخ المسلمين الدور الأساس فى تأصيلها وتعميقها ، وتآزرت طبقة من المؤرخين والكتاب والمثقفين والعلماء فى تبرير « طبيعة الإستبداد » عند السلطة (فالمسلمون فى

← سعيد الخوري الشرتوني اللبناني : أقرب الموارد فى فصح العربية والشوارد ، ج ٢ ، ص ٧٨٠ ، مادة « عسَّ » ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي ، طبعة بالأوفست ، إيران ـ قم ، ١٤٠٣ هـ .

(١)ابن قتيبة الدينوري : عيون الأخبار ، ج ١ ، ص ٤٣ ، دار الكتاب العربي ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ .

نظر السلطة وأجهزتها وكتّابها ، فى حالة دائمة من « الطفولة » ، وهم لذلك فى حاجة دائمة إلى « الرعاية » و « التربية » ـ وإلى أن يتعلموا كيف يكتبون وماذا ، وكيف يفكرون وبماذا ؟

والويل لمن يرفض هذه « التربية » أو يهرب منها . فإن الكفر والإلحاد أبسط درجة فى هاوية العذاب الذى ينتظره)(١)

إنّ على أركون ومن يجدُّ فى البحث عن كل مظاهر الإضطهاد الفكري ومصادرة الرأي الآخر وبعد ذلك ظاهرة الإستبداد السياسي التى لم تفارق التاريخ السياسي للمسلمين أن لا يقنعوا بالوقوف على سطح هذه الظواهر وأمثالها من دون أن يتعمقوا فى البحث عن الجذور والحفر فى عمق الذات المسلمة التى عاشت تجربة الإسلام ولكنها قَصُرَت عن استيعاب عمق الدين و عجزت عن تمثل الكثير من مضامينه وتعاليمه ، وهو الأمر الذى جعل الممارسة السياسية بعد وفاة رسول الله (ﷺ) عاجزة عن التواصل مع المنهج النبوي فى الحكم الذى أسسه وشيّد أركانه رسول الله (ﷺ) .

التجربة الإسلامية المعاصرة في الميزان

يعنى أركون بتقديم تحليلاته عن واقع التجربة الإسلامية المعاصرة التى تنطلق فى كل البلاد الإسلامية بلا استثناء من خلال التعبير عن نفسها فى العديد من مظاهر الرجوع إلى الدين وإبداء الرغبة فى تحكيم الإسلام فى جميع نواحى الحياة ومجالاتها ، ويقدم أركون تحليلاته وتقيياته عن هذه التجربة بمستوييها العام والخاص ، ومقصودنا من المستوى العام للتجربة هو ماتطرحه التجربة من أفكار

(١)أدونيس : النص القرآني وآفاق الكتابة ، ص ١٨٥ ـ ١٨٦ ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣ م .

وشعارات وممارسات تنتمي بشكل مطلق إلى التيار الإسلامي العام السائد في الشارع الإسلامي في مواجهة التيارات العلمانية والقومية واليسارية ، وأما المستوى الخاص للتجربة فنعني به تجربة الحكم السياسي الديني في الجمهورية الإسلامية الإيرانية ، تلك التجربة الفتية التي تعدُّ النموذج البارز في التجارب الإسلامية المعاصرة في مجال الحكم والسياسة .

والمحور الذي نريد أن نستثير الحديث فيه ضمن ما يقدمه أركون من انتقادات وتقييمات لتجربة الإسلام المعاصر في مستواها الخاص هو النقد الذي يتقدم به أركون لهذه التجربة من موقع الحكم على نظريتها السياسية بالفشل وعدم صلاحيتها للعصر الراهن على أساس أنها تمثل محاولة لاسترجاع لاهوت سياسي قديم لم يتم اختباره . ويتقدم أركون بتقييمه هذا بعد أن يمهد له بالتذكير بالتجربة الغربية الحديثة في مجال حقوق الانسان والعلاقة بين الدولة والمواطن ، تلك التجربة التي حددت بكل وضوح مجالات الدين ومجالات الدولة وفصلت بينهما فصلاً تاماً **(وذلك أن عقل الأنوار انفصل عن العقل الديني انفصالاً جذرياً بتقديم بديل سياسي تشريعي فلسفي للاهوت السياسي والمشروعية الدينية الغالبين في الدول المسيحية والدول الإسلامية حتى قيام الثورة الإنكليزية والفرنسية)**[1]

إذ بعد هذا التذكير ينتقد أركون تجربة الثورة الإسلامية المعاصرة بالقول : **(وهنا نلتمس أعوص المشاكل التي يواجهها العقل الإسلامي في تاريخه الطويل : إذ بينما حكمت الثورة الإنكليزية على شارل الأول بالإعدام (١٦٤٩) ، كما حكمت الثورة الفرنسية على لويس السادس عشر بالإعدام لتحويل النظام الملكي إلى النظام الجمهوري ، أرادت الثورة الإيرانية أن تلقي القبض على الشاه وتحكم عليه بالإعدام لتحول النظام الدستوري العلماني إلى نظام إمامي موصوف بمسلم ؛ فمن جهة تأتي القوى**

---

(١)أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ص XVIII .

التاريخية ببديل منفصل عن الماضي لتجريب فلسفة سياسية جديدة معتمدة على حقوق الإنسان والمواطن ؛ ومن جهة أخرى تطالب القوى التاريخية باسترجاع لاهوت سياسي قديم لم يتم اختباره ولا تعريفه التنظيري فى القرون الوسطى وترفض النموذج الحديث الذى لم يطبق بعد كامل التطبيق ولم يفكَّر فيه حق التفكير فى أي بلد مسلم ولا أية محاولة فكرية إسلامية)[1]

ونسجل ملاحظاتنا على كلام أركون هذا بالقول : ان الطريق الذى سلكته أوروبا فى نهضتها الحديثة ليس هو الطريق الوحيد لإنتاج أيّة نهضة حضارية أخرى ، وفى نفس الوقت ليس هو الطريق الأفضل على كل حال ، وذلك لأن العوائق التى كانت تمنع أوروبا من النهوض والتقدم فى القرون الوسطى وكان من الضروري تخطّي تلك العوائق من أجل إنجاز نهضة حضارية ، لايمكن القول بأنها تتواجد بنفس المستوى والطبيعة فى مجتمعاتنا الإسلامية ، والقول بأن انجاز نهضة حضارية ذات طابع إسلامي يتوقف على المرور بنفس المراحل والمواجهات التاريخية التى مرت بها أوروبا قول لايستند إلى أي دليل ، وهو يذكرنا بقول « برتراند بادي » أحد أساتذة علم الاجتماع الفرنسيين المعاصرين الذى يرجع سبب حصول تطور دولة الحداثة السياسية فى أوروبا إلى المجال الذى أفرزه الصراع الذى حصل بين الإمير والكنيسة من جهة وبين الشعب من جهة أخرى (**لقد ظهر هذا المجال نتيجة الصراع بين « الأمير » والكنيسة خلال القرون الوسطى ، ذلك الصراع الذى كان من نتائجه ظهور نظرية « التعاقد » (أو العقد الاجتماعي ـ قبل روسو) التى تقول إن سلطة الكنيسة من الله ، وبالتالي فهي أعلى ، بينما سلطة الأمير من الشعب ، وبالتالي فهي أدنى . وقد أدى هذا التوزيع فى مصدر السلطة إلى القول إن الأمير يمكن عزله إذا لم**

---

(١)نفس المصدر .

يعمل لخدمة الشعب ولفائدة المصلحة العامة)[1]

أما الدول الإسلامية فهي لم تعرف مثل هذه العملية التاريخية ، ولذلك يرى « بادى » أنها لم تشهد عملية تطور كالتى شهدتها أوروبا (أما السبب ـ فى نظره ـ فهو عدم وجود كنيسة فى الإسلام ، وبالتالي خلو تاريخ البلاد العربية الإسلامية من ذلك الصراع الذى عرفته أوروبا بين الكنيسة و« الأمير »)[2]

وقد انتقد « الجابري » هذا التنظير بالقول : (أما تفسير عدم تطور الأوضاع فى بلاد الإسلام إلى حداثة سياسية من النوع الأوروبي بدعوى غياب الكنيسة فيها فهذا نوع من قياس العكس لايمكن الاعتماد عليه إلا إذا ثبت فعلاً أن وجود الكنيسة شرط ضروري فى قيام حداثة سياسية وهذا مالايمكن إثباته)[3]

وفى حين يصرُّ أركون على ضرورة استعادة النموذج الأوروبي الغربي ـ مع إجراء بعض التعديلات عليه والسعي لاتمام ما أنجزه ناقصاً ـ باعتباره يمثل ضرورة تاريخية لايمكن التوصل إلى نهضة حضارية مماثلة له من دون استعادته ، وهو بالتالي يضفي على النتائج المستخلصة من التجربة التاريخية لأوروبا صفة القوانين الإجتماعية التى لاتنفك أيّة عملية تطور حضاري عن ضرورة استعادتها وتمثلها ، فإنه فى الطرف المقابل يؤكد الجابري : (.. أن العلم الصحيح يؤكد كل يوم أنه كما لم يعد هناك علم طبيعي واحد تنطبق مقولاته وقوانينه على مختلف العوالم ، الأرضية والذرية والفضائية ، فإنه ليس هناك ، ولايمكن أن يكون ، علم اجتماعي واحد تنطبق قوانينه ومقولاته على جميع المجتمعات وعلى جميع العصور ... لنتحرر إذن من سلطة مقولات

---

(١)د. محمد عابد الجابري : العقل السياسي العربي ، الجزء ٣ من مشروع « نقد العقل العربي » ، ص ١٧ ـ ١٨ ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٠ م .

(٢)المصدر السابق ، ص ١٨ .

(٣)نفس المصدر .

الايديولوجيات والعلوم الاجتماعية الخاصة بالمجتمعات الغربية الرأسمالية المتطورة ولنعتبرها مجرد مقولات نسبية تعبر عن حالة أو حالات ، ضمن أحوال أخرى موجودة أو سبق أن وجدت)(١)

ولذا يسعى الجابري لتقديم تفسير آخر لقيام الحداثة السياسية فى أوروبا والعالم الغربي وفى المقابل انتكاس محاولات التحديث السياسي فى العالمين العربي والإسلامي بالقول : (بإمكان المرء أن يقدم تفسيراً آخر لقيام الحداثة السياسية ، والنظام الرأسمالي ، وهما متلازمان ، فى أوروبا ، تفسيراً أقرب إلى الواقع من وجهة نظرنا ، قوامه أن تطور الأوضاع فى أوروبا إلى حداثة سياسية وإلى نظام رأسمالي ماكان ليتم لو لم يكن الصراع فيها قد جرى بين قوى اجتماعية داخلية دونما أي تدخل أو تؤثير من أية قوة خارجية من شأنها أن تعوق مسلسل التطور ، بل بالعكس لقد كانت القوة الخارجية ، وهي العالم الإسلامي ، بالنسبة لأوروبا القرون الوسطى دافعاً وحافزاً من حيث انه كان يمثل نوعاً من التهديد الخارجي على صعيد الذاكرة ـ وليس على صعيد الواقع ـ الشئ الذى يحث على التعبئة ويدفع إلى الائتلاف . أما بالنسبة للعالم العربي والإسلامي فلقد كان العامل الخارجي من أبرز الأسباب التى كانت وراء تقهقر الأوضاع فيه ، أو على الأقل جمودها ، ضمن نموذج يكرر نفسه باستمرار ، ويتمثل هذا العامل الخارجي فى الغزو المباشر والمدمر الذى تعرضت له المنطقة العربية انطلاقاً من هولاكو إلى الحروب الصليبية إلى التوسع الأوروبي الحديث)(٢)

ومن الضروري الإشارة هاهنا إلى أن مايطرحه أركون من تخلف وتقصير شهدهما الفكر الإسلامي قديماً وحديثاً فى انجاز محاولات فكرية فى مجال حقوق الإنسان وتحديد علاقة الدولة بالمواطن ، وبشكل عام فى مجالات الفكر السياسي

---

(١)نفس المصدر ، ص ٣٤.

(٢)نفس المصدر ، ص ١٩ .

والتشريعي ، كالتى انجزت فى أوروبا والفكر الغربي الحديث ، يبدو صحيحاً وواقعياً ، وذلك لـ (ان التعاقد والتفاعل بين دولة القانون والمجتمع المدني يشكل خبرة تاريخية لم يختبرها العقل الإسلامي فى أية مرحلة من مراحل تاريخ الإسلام والمجتمعات التى انتشر فيها ، بل هي خبرة ظهرت وانتشرت فى المجتمعات الأوروبية فقط ، دون غيرها من المجتمعات البشرية المعروفة فى التاريخ)(١)

قد تبدو هذه الملاحظة صحيحة وواقعية جداً وفى نفس الوقت رئيسية ومهمة ، ولكننا نتسائل عن المبرر الذى يدفع أركون وعدة من المفكرين والباحثين العرب والمسلمين أن يستنفروا كل طاقاتهم من أجل الوقوف فى مواجهة محاولة مستجدة فى تحرير الإنسان المسلم والسعي لاستعادة قدرته على التجديد والعطاء ، ومحاولة البحث عن موقع ودور مستقل فى بناء وتأسيس مجتمع إنساني متحضر وملتزم ينطلق فى ما يريد بناءه من مجتمع من رؤيته الخاصة وقيمه المغايرة لقيم وخصوصيات المجتمع الغربي ، وهل يكفي فى تبرير هذا الموقف ـ الذى يساهم هو والموقف الغربي السياسي فى إعاقة حركة التجربة الجديدة ـ القول بأن التجربة الجديدة ـ وأعنى بها تجربة الثورة الإسلامية فى إيران ـ تنطلق من رؤية خاصة تسترجع لاهوتاً سياسياً قديماً لم يتم اختباره ولا تعريفه التنظيري فى القرون الوسطى ؟؟؟

وإذا كانت تجربة الثورة الإسلامية فى إيران تسترجع بالفعل لاهوتاً سياسياً قديماً لم يتم اختباره ، فلماذا يحكم عليه بالفشل إبتداءً ومن دون تريث وانتظار ؟ ولماذا لانسعى للإنفتاح على هذا اللاهوت السياسي الديني وتفهم أفكاره ومقولاته والسعي لتطويرها وتجديدها ولاسيما أنه ظلّ مضطهداً ومبعداً ومقصياً من اهتمامات المفكرين والباحثين طوال عهده التاريخي منذ أن تكون وتأسس إلى أن نمى

---

(١) أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ص XXII.

وتطور، وإلى أن تجسد وتمثل فى أطروحة سياسية حاكمة وفاعلة فى عالمنا المعاصر.

وبعد هذا وذاك كيف يصدر أركون حكماً قطعياً على الفكر النظري للثورة الإسلامية باستحقاق الموت والدفن حياً فى الوقت الذى يعترف بأن كتاب «الحكومة الإسلامية أو ولاية الفقيه» للإمام الخميني الراحل (قدس سره) لم يدرس حق الدراسة مع ما فيه من إثارة لمسائل مهمة تنتظر من يعيد النظر فيها على ضوء المنهجيات الحديثة، وقد بيّن أركون ذلك بقوله: (لابد من ذكر كتاب ولاية الفقيه بهذا الصدد وما يثيره من أسئلة هامة وقضايا قديمة وحديثة فى إطار سياسي ثوري أكثر منه تاريخي ولاهوتي وفلسفي وشرعي. ولاشك فى أن هذا الكتاب يستحق دراسة شاملة نقدية فى إطار مشروع نقد العقل الإسلامي، وخاصة فيما يتعلق بالاختلاف المستمر بين أهل السنة والجماعة وأهل العصمة والعدالة فى ميدان اللاهوت السياسي)[١]

هذا مع العلم أن كتاب «الحكومة الإسلامية» مع ماله من أهمية إلاّ أنه من الواضح انه لايحتل إلا حيزاً صغيراً جداً جداً فى مجموع الدراسات الفقهية والتشريعية واللاهوتية (الكلامية) والفكرية التى أنتجها وما زال ينتجها الفكر الشيعي الإمامي فى قضايا الحكم والشرعية السياسية ونظرية الدولة وحقوق الفرد والمواطن ووضعية الأقليات الدينية والمذهبية فى ظلّ الدولة الإسلامية، وكتابات أركون وملاحظاته على الفكر الشيعي الإمامي تدل على أنه لم يطلع على أقل القليل مما انجزه وانتجه هذا الفكر فى مجالات علمية وإنسانية ودينية متنوعة ومتعددة مازالت التوجهات السياسية والمنطلقات المذهبية الضيقة هي التى تتحكم فى اقصائها وتشويهها واستصدار الأحكام الجزافية بحقها.

---

(١)نفس المصدر، ص XVIII.

مصادر الكتاب

ابن أبي الحديد : شرح نهج البلاغة ، بتحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٦٥ م .

ابن الأثير ، على بن أبي الكرم : الكامل فى التاريخ ، تحقيق : أبو الفداء عبد الله القاضي ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ م .

ابن خلكان ، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد : وفيات الأعيان وأنباء ابناء الزمان ، تحقيق : الدكتور إحسان عباس ، منشورات الشريف الرضي ، « طبعة بالأوفست » ، ايران ـ قم ، ١٣٦٤ هـ. ش .

ابن كثير ، أبو الفداء اسماعيل : تفسير القرآن العظيم ، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٩ م .

أبو زهرة ، محمد : تاريخ الجدل ، دار الفكر العربي ، لبنان ـ بيروت ، طبعة بلا تاريخ .

أبو زيد ، د.نصر حامد : الخطاب الديني ، رؤية نقدية ، دار المنتخب العربي ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٢ م .

ــــ مفهوم النص ، دراسة فى علوم القرآن ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٩٤ م .

أدونيس : النص القرآني وآفاق الكتابة ، دار الآداب ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣ م .

أركون ، محمد : أين هو الفكر الإسلامي المعاصر ؟ ، ترجمة وتعليق : هاشم صالح ، دار الساقي ، بيروت – لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣ م .

الاصفهاني ، الراغب : معجم مفردات ألفاظ القرآن ، « طبعة بـالأوفست » ، المكتبة المرتضوية ، إيران ، بلا تاريخ .

الآملي ، حسن حسن زاده : هشت رساله عـربى (ثمـانى رسـائل عـربية) ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٥ هـ. ش .

الآملي ، عبد الله جوادى : رسالت قرآن (فارسي) ، مـركز نـشر فـرهنگى رجاء ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٣٧٠ هـ. ش .

البخاري ، أبو عبد الله محمد بن اسماعيل : صحيح البخاري بحاشية السندي ، دار المعرفة ، بيروت ، بلا تاريخ .

الجابري ، الدكتور محمد عابد : تكوين العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٨ م .

ـــ بنية العقل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ م .

ـــ العقل السياسي العربي ، مركز دراسات الوحـدة العـربية ، الطـبعة الأولى ، ١٩٩٠ م

الجرجاني ، على بن محمد : شرح المواقف ، منشورات الشريف الرضي ، « طبعة بالأوفست » ، إيران ـ قم ، ١٤١٢ هـ .

حرب ، على : أسئلة الحقيقة ورهانات الفكر ، دار الطليعة ، بـيروت ، الطـبعة الأولى ، ١٩٩٤ م .

ـــ مداخلات ، دار الحداثة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٥ م .

ـــ نقد النص ، المركز الثقافي العربي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣ م .

الحكيم ، محمد تقي : الأصول العامة للفقه المـقارن ، مـؤسسة آل البـيت (ع) ، إيران ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٩ م .

الحلي ، الحسن بن يوسف : الجوهر النضيد فى شرح منطق التجريد ، انتشارات بيدار ، إيران ، ١٣٦٣ هـ.ش .

ـــ كشف المراد فى شرح تجريد الاعتقاد ، تصحيح وتعليق : حسن حسن زاده آملى ، مؤسسة النشر الاسلامي ، إيران ـ قم ، بلا تاريخ .
ـــ نهج الحق وكشف الصدق ، تعليق : عين الله الحسني الارموي ، مؤسسة دار الهجرة ، إيران – قم ، الطبعة الثالثة ، ١٤١١ هـ .
الحنبلي ، عبد الحي ابن العماد : شذرات الذهب فى أخبار من ذهب ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ، بلا تاريخ .
الخميني ، روح الله : الآداب المعنوية للصلاة ، تعريب : العلامة أحمد الفهري ، طلاس للدراسات والترجمة والنشر ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٤ م .
الدمشقي ، على بن أبي العز : شرح العقيدة الطحاوية ، مكتبة دار البيان ، دمشق ، الطبعة الأولى ، ١٩٨١ م .
الدينوري ، عبد الله ابن قتيبة : عيون الأخبار ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، بلا تاريخ .
الذهبي ، محمد السيد حسين : الإسرائيليات فى التفسير والحديث ، لجنة النشر فى دار الإيمان ، دمشق ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٥ م .
الرازي ، فخر الدين : التفسير الكبير ، طبعة بالأوفست بلا تاريخ ، إيران .
السيوري ، المقداد بن عبد الله : ارشاد الطالبين إلى نهج المسترشدين ، تحقيق : السيد مهدى الرجائى ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي ، إيران ـ قم ، ١٤٠٥ هـ .
السيوطي ، جلال الدين : تاريخ الخلفاء ، تحقيق : الشيخ قاسم الشماعي والشيخ محمد العثماني ، دار القلم ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٦ م .
ـــ الدر المنثور فى التفسير بالمأثور ، منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي ، إيران ، « طبعة بالأوفست » ، ١٤٠٤ هـ .
الشرتوني ، سعيد الخوري : أقرب الموارد فى فصح العربية والشوارد ،

منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي ، إيران ـ قم ، « طبعة بالأوفست » ، ١٤٠٣ هـ .

الشيرازي ، صدر الدين محمد : الحكمة المتعالية فى الأسفار العقلية الأربعة ، دار احياء التراث العربي ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨١ م .

ــ شرح أصول الكافي ، مؤسسة مطالعات وتحقيقات فرهنگى ، إيران ، الطبعة الأولى ، ١٣٦٧ هـ . ش .

صبحى ، أحمد محمود : فى علم الكلام ، دار النهضة العربية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الخامسة ، ١٩٨٥ م .

الصدر ، محمد باقر : المعالم الجديدة للاصول ، مكتبة النجاح ، إيران ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٥ م

الطباطبائي ، محمد حسين : بداية الحكمة ، مؤسسة النشر الاسلامى ، إيران ، بلا تاريخ .

ــ الميزان فى تفسير القرآن ، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات ، بيروت ، الطبعة الثانية ، ١٩٧٢ م .

الطبري ، أبو جعفر محمد بن جرير : تاريخ الأمم والملوك المعروف بـ « تاريخ الطبري » ، دار الكتب العلمية ، بيروت ـ لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٨ م .

طرابيشي ، جورج : معجم الفلاسفة ، دار الطليعة ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٧ م .

ــ مذبحة التراث فى الثقافة العربية المعاصرة ، دار الساقي ، بيروت ، الطبعة الأولى ، ١٩٩٣ م .

الطوسي ، أبو جعفر محمد بن الحسن : التبيان فى تفسير القرآن ، مكتب الإعلام الاسلامى ، إيران ـ قم ، الطبعة الأولى فى إيران ، ١٤٠٩ هـ .

العاملي ، أبو الحسن : مقدمة تفسير مرآة الأنوار المطبوعة كمقدمة لـ « البرهان

فى تفسير القرآن » للسيد هاشم البحراني ، مؤسسة مطبوعاتى اسماعيليان ، إيران ـقم ، بلا تاريخ .

العاملي ، الحسن بن زين الدين : معالم الدين وملاذ المجتهدين ، مؤسسة النشر الاسلامى ، إيران ـقم ، ١٤٠٦ هـ.

العاملي ، محمد بن الحسن : وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة ، دار إحياء التراث العربي ، بيروت ، الطبعة الرابعة ، ١٣٩١ هـ.

العسقلاني ، ابن حجر : لسان الميزان ، مؤسسة الأعلمى للمطبوعات ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٦ م

عمارة ، محمد : تيارات الفكر الاسلامي ، دار الوحدة للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٥ م .

العوا ، عادل : المعتزلة والفكر الحر ، الأهالى للطباعة والنشر والتوزيع ، الطبعة الأولى ، بلا تاريخ .

فضل ، د.صلاح : بلاغة الخطاب وعلم النص ، سلسلة كتاب « عالم المعرفة » الصادرة عن المجلس الوطنى للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٩٢ م .

القرطبي ، أبو عبد الله محمد بن أحمد : الجامع لاحكام القرآن ، دار الكتب المصرية ، الطبعة الثالثة ، ١٩٦٧ م .

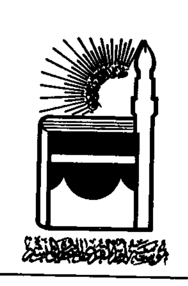
الكليني ، محمد بن يعقوب : الأصول من الكافي ، دار الكتب الاسلامية ، إيران ـطهران ، الطبعة الثالثة ، ١٣٨٨ هـ.

المجلسي ، محمد باقر : بحار الأنوار ، دار الكتب الاسلامية ، إيران ، الطبعة الرابعة، ١٣٦٢ هـ.

محمد دشتي وكاظم محمدى : المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة ، مؤسسة النشر الاسلامى ، إيران – قم ، ١٤٠٦ هـ

المرتضى ، على بن الحسين الموسوي : تنزيه الأنبياء ، منشورات الشريف

الرضي ، إيران ـ قم ، بلا تاريخ .
ـــ الذخيرة في علم الكلام ، تحقيق : السيد أحمد الحسيني ، مؤسسة النشر الاسلامى ، إيران – قم ، ١٤١١ هـ.
مروة ، حسين : النزعات المادية في الفلسفة العربية الاسلامية ، دار الفارابي ، بيروت ، الطبعة السادسة ، ١٩٨٨ م .
المفيد ، أبو عبد الله محمد بن محمد : أوائل المقالات في المذاهب والمختارات ، مكتبة الداوري ، إيران ـ قم ، بلا تاريخ .
نادر ، البير نصرى : مدخل إلى الفرق الاسلامية السياسية والكلامية ، دار المشرق ، بيروت ، الطبعة الثالثة ، ١٩٨٩ م .
دائرة المعارف الاسلامية : يصدرها باللغة العربية : أحمد الشنتناوي ـ ابراهيم زكى خورشيد ـ عبد الحميد يونس ، دار المعرفة ، بيروت ، بلا تاريخ .



١٣
مؤسسة أُمّ القرىٰ للتحقيق والنشر

دراسات نقدية في الفكر العربي المعاصر

كامل الهاشمي

الطبعة الأولى (شهر رمضان ١٤١٦هـ)
مطبعة القدس